











| صفحة | مقدمة  |
|------|--|
| ٢    | مقدمة ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف             |
| ٣    | الفلاسفة نقطو بل                                 |
| ٤    | مقدمة ثانية ليعلم أن الخلاف بينهم الخ            |
| ٥    | مقدمة ثالثة ليعلم أن المقصود الخ                 |
| ٥    | مقدمة رابعة من عقائهم حول هؤلاء                  |
| ٦    | مسئلة في ابطال قولهم بتقديم العالم               |
| ٧    | اراد ادلتهم                                      |
| ٧    | الاعتراض من وجهين أحدهما الخ                     |
| ٨    | والجواب ان يقال استعماله ارادة قدعة              |
| ١١   | الوجه الثاني في الاعتراض هو اننا نقول الخ        |
| ١٢   | اما القاطب فيبينا ان السماء كرهة متحركة على      |
|      | قطبين  |
| ١٣   | الاعتراض الثاني على أصل دليلهم ان يقال           |
| ١٤   | دليل ثان لهم في المسئلة زعموا ان القائل بان      |
|      | العالم متأخر عن الله                             |
| ١٤   | الاعتراض هو ان يقال الزمان حادث                  |
| ١٦   | بقي اننا نقول لله وجوده و لا عالم معه            |
| ١٦   | صيغة ثانية لهم في الزمان قدم الزمان              |
| ١٧   | الاعتراض ان كل هذا من عمل الوهم                  |
| ١٧   | وجوابنا في تفصيل الوهم تقدير الامكانات           |
|      | الزمانية   |
| ١٨   | دليل ثالث لهم على قدم العالم                     |
| ١٨   | دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث             |
| ١٩   | الاعتراض ان يقال الامكان الذي ذكره               |
| ٢٠   | مسئلة في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان     |
|      | والحركة  |
| ٢٢   | اما المعتزلة فانهم قالوا فله الصادر ممتنع موجود  |
| ٢٢   | الفرقة الثانية الكرامية حيث قالوا ان فعله        |
|      | الاعتماد   |
| ٢٢   | الفرقة الثالثة الاشعرية اذ قالوا اما الاعتراض    |
|      | فانها انتهى                                      |
| ٢٢   | الفرقة الرابعة طائفة أخرى من الاشعرية            |
| ٢٤   | مسئلة في بيان تليسمهم بقولهم ان الله فاعل        |
|      | العالم وصاناه                                    |
| ٢٥   | والجواب ان كل ذلك بطريق المحاز                   |
| ٢٧   | وأما القول مع العلة فيعوز ان يكونا حادثين        |
| ٣٢   | وأما البحث عن كيفية صدور الفعل من الله           |
|      | بالارادة ففصل                                    |
| ٣٣   | مسئلة في بيان عجزهم عن الاستدلال على             |
|      | وجود الصانع للعالم                               |
| ٣٥   | والجواب ان هذا الاشكال في النفوس                 |
|      | أوردنا على ابن سينا                              |
| ٣٥   | مسئلة في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على          |
|      | ان الله تعالى واحد                               |
| ٣٥   | المسالك الأولى قولهم انهم قالوا كانا اثنين لمكان |
|      | نوع وجوب الوجود قولاه على كل واحد                |
|      | منهما  |
| ٣٦   | مسلكهم الثاني ان قالوا وفرضنا واجبي              |
|      | الوجود لمكانا متماثلين من كل وجه                 |
| ٣٦   | وان رسم هذه المسئلة على حياها                    |
| ٣٧   | والعمدة في مذهبهم انهم يقولون ذات المبدأ         |
|      | الأول واحد                                       |
| ٤٠   | مسئلة اتفقت الفلاسفة على استحالة اثبات           |
|      | العلم والقدرة والارادة للبداية                   |
| ٤٠   | ولهم مسلكان الأول قولهم البرهان عليه ان          |
|      | كل واحد من الصفة والموصوف الخ                    |
| ٤١   | المسالك الثاني قولهم ان العلم والقدرة فينباليسا  |
|      | داخليين في ماهية ذاتنا                           |
| ٤٢   | وأما الجسم فانما لم يميز ان يكون هو الأول لانه   |
|      | حادث   |
| ٤٤   | فان قيل هذا الاشكال انما يلزم على ابن            |
|      | سينا حيث زعم ان الأول يعلم غيره                  |
| ٤٥   | مسئلة في ابطال قولهم ان الأول لا يجوز ان         |
|      | يشارك غيره في جسد وية اربعة بفصل                 |
| ٤٦   | اما المطالبة فبهي ان يقال هذا حكاية المذهب       |
| ٤٧   | المسالك الثاني الازام                            |
| ٤٧   | مسئلة في ابطال قولهم ان وجود الأول بسيط          |

| مصحفة  | مصحفة  |
|--|--|
| ٤٨ المسئلة الثاني هو ان نقول وجود الاما هيبة   | المقدمة الثانية قولكم انه يفقر الى تصور        |
| ولا حقيقة غير معقول                            | جزئي للحركات الجزئية فيتمسك                    |
| ٤٨ مسئلة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن     | المقدمة الثالثة وهي التحكم البعيد جسدا         |
| الاول ليس بحسم                                 | قولهم انه اذا تم تصور الحركات الجزئية تصور     |
| ٥٠ مسئلة في تجهيزهم عن يرى منهم ان الاول يعلم  | ايضا تواجد اولوازمها                           |
| غيره ويعلم الانواع والاجناس بنوع كلي           | ٦٥ مسئلة الاقتران بين ما يعتقد في العادة سفيها |
| ٥٢ مسئلة في تجهيزهم عن اقامة الدلائل على أن    | وما يمتد منه سببا ليس ضروريا عندنا             |
| الاول يعرف ذاته ايضا                           | ٦٧ المسئلة الثاني وفيه ان الخلاص من هذه        |
| ٥٣ مسئلة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم | التشبهات                                       |
| لا يعلم الجزئيات                               | ٧٠ مسئلة في تجهيزهم عن اقامة البرهان العقلي    |
| ٥٧ مسئلة في تجهيزهم عن اقامة الدليل على أن     | على أن نفس الانسان جوهر ضروري قائم             |
| السماء حيوان مطيع لله تعالى بحركته             | بنفسه  |
| الدورية  | ٧٨ مسئلة في ابطال قولهم ان النفوس الانسانية    |
| ٥٩ مسئلة في ابطال ما ذكره من الغرض             | يتحول عنها العدم بعد وجودها وانها              |
| الحرك للسماء                                   | سرمدة  |
| ٦٠ مسئلة في ابطال قولهم ان نفوس السموات        | ٨١ مسئلة في ابطال انكارهم ابعث الأجساد         |
| مطلعة على جميع الجزئيات الحادثة في هذا         | دور الارواح الى الابدان                        |
| العالم   | ٩١ خاتمة الكتاب                                |

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل  
 المثل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب  
 المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجلة  
 بالعين أعلى الكمالات أولها تمهات الفلاسفة  
 للإمام الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ وثنائها تمهات  
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الأندلسي المالكي  
 المتوفى سنة ٥٩٥ ألفه معارضه للإمام الغزالي في  
 بعض المباحث من الكتاب المشار إليه وثالثها  
 تمهات الفلاسفة للعلامة خوجه زاده أوحد  
 علماء الرزم في عصره والمتوفى سنة ٨٩٣ ألفه  
 في التحكيم بين الامامين المشار إليهما في الاختلاف  
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح  
 العثماني وشهد له بالنبر بالعلامة الدواني وسائر  
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من  
 السلطان الموحى إليه كما هو مبسوط في كشف  
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة  
 العثمانية

وقد وضع الكتابان الأولان في صلب

هذا المطبوع والثالث بما شهدهما

طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي

وأخويه بمصر

(بسم الله الرحمن الرحيم)

توجهنا الى جنابك وتصدقنا  
نحور بابك يا واجب الوجود  
وبما قبض الخير والحدود  
واعصمتنا بحولك وعسكنا  
بحملك يا مبدأ كل موجود  
وبأعانه كل مقصود أفض  
عائنا من أنوار قدسك  
وهب لنا من نفحات أنسك  
يا من لا يخيب سائله ولا  
يقطع بره وناله يا موضح  
الظلمات ويا كاشف  
الغشاق وفننا السلوك سواء  
السبيل بقضائك العبير  
المتناهي وأربابنا بنور  
هدايتك صور حقائق  
الاشياء كما هي وخصص  
سيدنا نبيناك وأكرم  
أصفيائك محمد المبعوث  
للهداية الى سواء الظرائق  
يا فضل صلواتك وآله  
وأصحابه المهتدين بأنوار  
الهداية وبشمس التوفيق  
يا طيب تحياتك انك على  
ما تشاء قدير وباجرة جاه  
المؤمنين جدير بعبادته  
فان التفضل والنقل  
متطابقان على أن أكرم  
ما نبأه قولي الشروافس  
ما يتنافس فيه أهل  
الوبر والسدود معرفة  
المسدا والمعاد وما

بسم الله الرحمن الرحيم

قال الشيخ الامام الاوحد الزاهد الموفق أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي قدس الله روحه نسأل  
الله بحلاله الموفق على كل نية فيه وحده المجاوز كل غاية أن يفيض علينا أنوار الهداية وبقيص عنا  
ظلمات الضلال والغواية وأن يجعلنا من رأى الحق حقا قاترا تبارعنا واقتفاه ورأى الباطل باطلا  
فاختار اجتنابه واحتواه وان يلقنا السعادة التي وعدنا بالنيابة وأوليائه وأن يلقنا من الغبطة  
والسرور والنعمة والعمور اذا ارتحلنا من دار الغرور وما يفيض دون أعاليها مراق الا فها وبضائل  
دون أقاصيها امرأى سهام الالهام وان ينيلنا بعدد ورود على تسمي الفردوس والصدور من هول  
المخشر والاعين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وأن يصلي على نبينا المصطفى محمد خير البشر  
وعلى آله الطيبين وأصحابه الطاهرين مغفرة الهدى ومصابيح الدجى وسلم تسليما آمين  
رأيت طائفة يتقدمون في أنفسهم التبرع عن الأرباب والنظر في زبد الفطنة والذكاة قد رضوا وطوائف  
الاسلام والعبادات واستحقوا شعائر الدين وظائف الصلوات والتوق عن المحظورات واسهوا  
بتمجيدات الشمر وحده ولم يقفوا عند توقيفاته وحده ودعه وقوده بل خلعوا بالكلية بقية الدين  
بغفون من الظنون يتبعون في هارها يمدون عن سبيل الله يتبعوا هوا جواهرهم بالآخرة هم كافرون  
ولامستند اكفرهم غير معاني كنفيلد النصارى واليهود اذ جرى على غير دين الاسلام بنشؤهم  
وأولادهم وعليه درج آبائهم وأجدادهم ولا عن بحث نظري صادر عن التعثر باذيال الشبه الصارفة عن  
صوب الصواب والاختراع بالملالات المزخرفة كلالع المبراب كما انفق لطوائف من النظار في البحث  
عن العقائد والآراء من أهل البدع والاهواء والتمسك صدر كفرهم معاهم أسامى هائله كسرط  
وبقرط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم وأطناب طوائف متبعينهم وضلالهم في وصف عقولهم  
وحسن أصولهم ودقة علومهم الهندسية والمنطقية والطبيعية والالهية واستدلالهم بقطر الذكاء  
والغفلة واستخراج تلك الامور الخفية وحكايتهم عنهم انهم مع رزاقه عقولهم وغزارة فضلهم منكر

فيهما على ما أشار اليه أمير المؤمنين على كرم الله وجهه بقوله رحمه الله امر أعرف نفسه واستعد له مدة وعلم من أين وفي أين وإلى أين  
وقد اضطربت فيه الآراء وتصادمت الأهواء بحيث لا يرجى أن يتطابق عليها أهل زمان أو يتصلح فيها أنواع الإنسان اذ الوهم  
يعارض العقل في ما خذلهوا الباطل بشاكل الحق في ما حثواهم من اقتدى عا حثبه الشرائع فقد استقام وهدي ومن ترك هداية  
واخذ الهداه هو ضل وغوى ومن جله تخالفي شرائع الانبياء عليهم السلام الطائفة ٣ المنتهون الى الحكمة والفلسفة فانهم

وان اصحابا في علومهم  
والهندسية والحسابية  
المنطقية اقدم الناس  
الحق بالباطل في مبادئها  
وعدم استيلاء غوائل  
الوهم في وادعها لكونها  
سهلة المأخذ قريب  
للتناول لا يعارض فيها  
الوهم العقل بل يحكم بها  
على طائفة منهم لكونهم  
أخطا في علومهم الطبيعية  
بنسبها واللاهية كثيرا  
وان اجتهدوا فيما يقولهم  
غاية الاجتهاد وارتادوا  
طريق الوصول اليها كمال  
الارتداد لكون مبادئها  
بعيدة عن العقول  
والأوهام وأعلام طرقها  
خفية عن البصائر  
والآهات ثم ان عظماء  
الملة وعلماء الأمة دونوا  
علم الكلام وصنعوا فيه  
كنا معتبرة وأغوازيها  
مطولة ومختصرة وحققوا  
فيها قواعد عقائد  
الاسلام وردوا على كل  
من يخالفهم من أهل  
البدع والغلل خصروا  
على الفلاسفة الصائرين  
الى ما قاده أوهامهم من  
الغدال فانهم تدبروا جملة

للاشرايع والفحل  
فلم يفرع ذلك عنهم ووافق ما حكى لهم من عقائدهم طبعهم فحلووا باعتقاد الكفر بحرق الى غمار الفسالة  
بزعهم واشترطوا في سلكهم وترفعوا عن مساعدة الجاهل والجهل واستكفوا عن القناعة نادبان  
الى ايمان طنائبا اظهرا التكليس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جبال وغفلة  
منهم عن الانتباه الى تقليد عن تقليد خرق وخيال فاية رتبة في عالم الله أخس من رتبة من يجعل يترك  
الحق المعتد تقليد بالاسراع الى قبول الباطل دون أن يقبله خبرا وحقه قما واليه من العوام جعل عن  
فضيحة هذه الماهيات وليس في مجيهم حبا لتكليس بالثبته بذوى الفسالات والفسالة أدنى الى  
الخلاص من فظا نبتراء والعمى أقرب الى السلامة من بصيرة حولا فلما رأيت هذا الفرق من الحماقة  
ناضعا في هؤلاء الاغبياء ابتدأت بتهرير هذا الكتاب رداعى الفلاسفة القدماء من آثار عقائدهم  
وتناقض كتهم فيما يتعلق بالماهيات وكاشفا عن غوائل مذهبهم وعوراته التي هي على التحقيق  
مضاحك الغفلة وغيره عند الانذ كياءه في ما اختصوا به من الجاهل والجهل من فنون العقائد  
والآراء (هذا) مع حكاية مذهبهم على وجهه ليتبين هؤلاء المدة تقليد اتفاق كل مروج من الأوائل  
والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر وان الاختلافات راجعة الى تفاصيل خارجة عن هذين  
القطبين الذين لاجلهما عانت الانبياء المؤمنين بالهزات وانهم لم يذهبوا الى انكارها الاثر في مسيرة  
من ذوى العقول المنكوسة والآراء المعكوسة الذين لا يؤبه لهم ولا يهابهم فيما بين النظار ولا يسدون  
الافزرة الشياطين الاثرا وغمار الاغبياء الاغمار لكن عن غلوهم من يغفل أن التعمل بالكفر  
تقليد يدل على حسن زاته او بشعر يقطنه رد كانه اذ بهتق ان هؤلاء الذين تشبههم من زعماء  
الفلاسفة تور وسائم برآءة عما قد فرباه من مجد الشرائع وانهم مؤمنون بالله ومصدقون لرسله ولكنهم  
اختلطوا في تفاصيل بعد هذه الأصول قبلوا فيها ففعلوا واضلوا عن سوا المبدأ ونحن نكشف عن  
فنون ما اتخذوا به من الخبايل والباطل وبين ان ذلك تهويل ما وراءه تحصيل والله تعالى ولى  
التوفيق لانه ارماقصدهم من التحقيق ولتصير الآن الكتاب بقدمات تعرب عن مساق الكلام  
في الكتاب (مقدمة) ليعلم ان الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل فان خطبهم طويل  
وزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباينة متدبرة (فلنتنصر) على اظهار التناقض في رأى  
مقدمهم الذى هو القياس المطلق والى الاول ناهى تعرب علومهم ومذهبهم بزعهم وحذف الحشون  
آرائهم وانتي ما هو الاقرب الى أصول أوهائهم وهو ارسطاطاليس وقد دعى كل من قبله حتى على  
استاذة الملقب عندهم بانطالون الالهى ثم اعذر عن مخالفة استاذه بأن قال انطالون صدق  
والحق صدق ولكن الحق اصدق منه واقفا فلنا هذا الحكاية عنهم لعل انه لا يث ولا يثان لمذهبهم  
عندهم وانهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقن ويستدلون على صدق علومهم الالهية  
بظهور رالعلوم الحسابية والمنطقية ويستدلون بضعفاء العقول ولو كانت علومهم الالهية معتقة  
البراهين نعمة عن التخمين لعلومهم الحسابية والمنطقية لما اختلفوا فيها كمال مختلفا في الحسابية  
ثم المترجون لكلام ارسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج الى تفسير وتاويل

أكلوا ناهم وأحاطوا بكل ما رويوه من مقاصدهم ولا تفلهم حتى لم يبق من مرامهم أشياء من علومهم عليهم خافة وانحروا بالعلم على  
ما خلفوا فيه الشرائع بأرادات كافية بل زادوا عليها وتعرضوا لكل ما لذتة أقدمهم وأوطقت أقدامهم خالف الشرع أولم يخالفه  
شكر الله تعالى مساعيتهم وحقق آياتهم وما غابهم فصار قواعدا للشرع نبعها الذين يستنهم اهتداهم في بروج مشيدة وحسن  
مصين لاتناله اذى الشبه والارتباب ولا يطعم في الوقوع فها هو والفلاسفة والاختلاف وان الإمام الحق في حجة الاسلام اباحامد

محمد بن محمد الفزاري برز الله مجده ونوره جميعه امتدح من بينهم طريقة قناره واخترع زسا لثغذراء في ابطاله افانويل الحكاه  
وسماها تانت الفلاسفة وبين فها تناقض عقائدهم وضعف قواعدهم ووظائف معاقدهم وأودع غرائب نكت كانت كائنه تحت  
الاستار وأوضح من بعده طرقا فاجابا كانت مخفية عن الابصار جزاياته عنا وعن كافة المسلمين خبير الجزاء في دواقره ثم انى  
أمر من جناب من نجب طاعته ٤ ولايسع الاموافته وما هو الاحضرة السلطان الاعظم والحقان الاعلى الكرم محرز

بحسب طوائف الامم من العرب والعجم جامع مكارم الاخلاق مالك سر الخلائف بالاسحقاى ظل الله على العالمين غياث الحق والدين والدين ملاذ الخلائق اجمعين السلطان ابو الفتح محمد خان ابن السلطان مراد خان ابن السلطان محمد خان لازالت سنة السنة عاجبا لطوائف الانام وعيشته العلمية لا ذاعن حوادث الامم الى قيام الساعة وسأهه القيام بالني وآله الكرام وهو الذى بسط سباط الان على بسط الغرار ورفق رايات العلم والكمال بعد انتكاسه الى محيط الحضرة وعربايع الفضل والافضال بعد اندراسها حتى اصعبت مخضرة الاطراف والارواح وشيد قواعد العدل والانصاف وهدم اساس الجور والاعتساف وحج آثار أهل الكفر والضلال وجعل بيوت اصنامهم مساجد يذكر فيها اسم الله بالتدوير والآصال بان أردت ان اصغفه حتى وصفه كنت كن برديساحة السما بدعره فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز عن وصفه وصفه خلد الله ايام سلطنته الزهراء وايدى دوا م دولته نظام الشريعة الغراء من كمال امين أبى الله محبته الى يوم الدين بان أسلى كتابا على مثاله وأنسج دبا على منسوخها فادرت الى مقتضى الاشارة وامتلئت واحبا للطاعة على حسب الطامع قلة البضاة وقصور الباع في الضباعة وقرع الببال ونشت الحبال وتراكم الاشغال وبذلت في فخر برده جسده

ان كن برديساحة السما بدعره فالسكوت عن مدحه مدحه والاقرار بالعجز عن وصفه وصفه خلد الله ايام سلطنته الزهراء وايدى دوا م دولته نظام الشريعة الغراء من كمال امين أبى الله محبته الى يوم الدين بان أسلى كتابا على مثاله وأنسج دبا على منسوخها فادرت الى مقتضى الاشارة وامتلئت واحبا للطاعة على حسب الطامع قلة البضاة وقصور الباع في الضباعة وقرع الببال ونشت الحبال وتراكم الاشغال وبذلت في فخر برده جسده

المستطيع وإن لم يدرك الضائع شأوا الضائع فأن وقع في حيز القبول فهو طاعة المأمول وثباته المستول والافاضة أول  
من طمع في غيره طمع هي أن يكن حقا يكن أحسن التي والأفقد عشنا بما زنا رغبا والمزجوع من جبل على الانصاف طبعه وعصم  
من الانصاف نفسه ان يذرف فيما زلت فيه القدم أو طغى به القلب فان استكشفا أسرار الدقائق واستيضاح أنوار الحقائق  
حياتهم ذرع العوائق والفلاقي لاسيا اذا كانت الفكرة كلية والصناعة كلية • هي ان من يحكي الخطئة لا لاجل

الحسد والمنادولان  
هوى يعذب به عن سبيل  
الرشاد له لا يجد مخرجا  
صالحا لو دقق النظر  
ومنهجا واضحا لو لاحظ  
المقصد المغتبر ومن  
تجنب طريق الهدى  
والانصاف وركب سبيل  
البنى والاعتصاف برفع  
عن القول شاخ أنفه  
وان أرقى الحبى الصريح  
الذى لا ياتيه الباطل من  
بين يديه ولا من خلفه  
ومع ذلك ما برى نفسى  
هن النفس والتقصير  
ولا زكيا عن ان تكون  
حلا للسلام والتعير فان  
الانسان جبل على  
التقصير وأمكن رفع  
عن الامة انطواء والتيسار  
ثم ان وقع في انشاء الخصال  
ما يشعير الله وهو القلم من  
الامام حجة الاسلام فذلك  
والعباد بانه ليس از راهبه  
بابراز هفواته أو وضعا  
من رفيع قدره باظهار  
سقطاته وكيف وفى  
معترف بالى معتبر من  
فضائله واسترشد  
بدلائمه من فسواته  
ويستغفر بقرائده ومعتد

ان يصرح باسم الشرع بان هذا أو أمثاله على خلاف الشرع فسهل عليه طريق ابطال الشرع  
ان كان شرطه أمثاله ذلك وهذا الان الجب في العالم عن كونه حادنا أو قد جاءه اذا ثبت كونه فصوله  
كان كذا أو بسيطاً أو معتمداً أو مساوياً كانت السموات وما تحتها ثلاثة عشر طبقة كما قاله  
أو أقل أو أكثر فمنها النظر فيه الى البحث الالهى كسنة النظر الى طبقات الفصل وعددها  
وعدد حجب الزمان فمقصود كونها من نمل الله فقط كما كانت في القسم الثالث في ما يتعلق  
الزجاج به بأصل من أصول الدين كأنه في حدوث العالم وصفات الصانع وبين حكم الأجساد  
والايدان وقد أنكر وأجبع ذلك فهذا الفن ونظائره هو الذى ينبغي ان يظهر فساد مذهبه فيه دون  
ماعداه (مقدمة ثالثة) يعلم ان المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة فقل ان مسائلهم  
تقبح عن التناقض ببيان وجوه تماثلهم ذلك ألا أدخل في الاعتراض عليهم الادخول معطال المنكر  
لادخول مدع عمت فاطل عليهم ماعده ومقوله بالازمان مختلفة فالزمهم نارة مذهب المعتزلة  
وأخرى مذهب السكرامية وطورا مذهب الواقعية ولا انتقض ذاباعن مذهب مخصوص بل أجل جميع  
الترقا لباواحد اعلمهم فان سائر الفرق في مخالفة زواقي التفصيل وهؤلاء يترضون لاصول الدين  
فلنظواهر عليهم فعند الشدة تدب الاحقاد (مقدمة رابعة) من هظا من حيل هؤلاء في الاستدراج  
اذا أراد عليهم أشكال في معرض الحاج وتولم ان هذا العلوم الالهية فامضت خفية وهي أعصى العلوم  
على الانعام الاكسمة ولا تتوصل الى معرفة الجواب عن هذه الاشكالات التي تقدمت في الراضات  
والمنطقيات فمن يقلدهم في كفرهم ان خطر له أشكال على مذهبه يحسن الظن بهم ويقول لاشك في ان  
علومهم شتتة على حله وانما يسر على ذكره لا في الحكم المنطقيات ولم يحصل الراضات (فتقول)  
أما الراضات التي هي نظريات الحكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق للحال بالحيات وقول القائل ان  
الحيات يحتاج اليها في كقول القائل ان الطب والصور والفن يحتاج اليها الحساب والحساب يحتاج  
الى الطب وأما الهندسيات التي هي نظريات الحكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق للحال بالحيات وقول القائل ان  
الى المركز كروى الشكل ويان هذه طبقاتها أو بيان هذا كروى الشكل في الافلاك وبيان مقدار  
حركاتها فله لم لهم جميع ذلك لا واعتقاد افلاحيات جاون الى اقامة البراهين عليه ولا تدفع ذلك في شي  
من النظر الالهى وهو كقول القائل اليان هذا البيت حصل يصنع صانع بناه عالم ربه قادر على تفكير  
الى ان يعرف ان البيت مسدس أو من وان يعرف عدد جذوعه وعيد دليته وهو هذا بان لا يخفى فساد  
وكقول القائل لا يعرف كون هذه البصلة حاد فاعلم يعرف عدد طبقاتها ولا يعرف كون هذه الرامة  
حادة عالم يعرف عدد حباتها وهو حجر من الكلام مستعنت عند كل عاقل نعم قولهم ان المنطقيات لا بد  
من احكامها فهو صحيح ولكن المنطق ليس محض وصايم وانما هو الاصل الذى تنهيه في فن الكلام كتاب  
النظر فغير وإدارته الى المنطق فهو بلا وقد تنهيه كتاب الجدل وقد تنهيه مدارك العقول فاذما مع  
التمكاس والمستضعف اسم المنطق ظن أنه غير غريب لا يعرفه المتكلمون ولا طالع عليه الا فلاسفة  
ويغن لدفع هذا التلبس واستبصار هذه الشبهة في الافلال ترى ان نفرد القول في مدارك العقول في غير  
هذا الكتاب ونعرجه الى الفاظ المتكلمين والاصوليين بل نورد بها عبارات المنطقيين ونصبا في قوالهم

بأنواره ومقتضى آثاره لم يسم اهل المرام حسب ما عنى من الرد والقول والتقصير والارام وما جاز ذلك الا على النظمين  
الناشخ لا لرائع أو أنه لفرط اهتمامه بالمسححة والافاد لم يتفرغ للمراجحة والاعادة مع ان تصانيف المتقدمين والمتأخرين  
لا تخلو من أمثاله ذلك ومصادقه ما قاله من قائل ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا والى الله انصرع في ان يمد يدى  
سبيل الصواب ويعصمى عما يصح من النطال والاضطراب وهو حسبي ونعم الوكيل فاعلم ان الفلاسفة وضعوا الموضوعات انواعا

وأخنا ساو بجثوا عن أحد المباحث ما وصل إليه عقولهم فنصل لهم علوم متشعبة وفنون متكررة وبناها على الأجمال هو ان الحكمة تنقسم بالاسمة الاولى الى نظرية وعملية لانها تعلق بمادة القدرتنا تأثير فيه فهي الحكمة العملية والافانظرية والعملية اما ان تختص بالخص وحده او بالاختصاص بالخاصة في علم الاخلاق وغير الخاصة كان باعبار مشاركة أهل المنزل فقط فهو علم تدبير المنزل والافوتدبير المدينة والنظرية ٦ اما ان تكون علما بما يجرد عن المادة الجسمانية في الوجودين أو لا تكون والاول

هو العلم الاعلى ويسمى أيضا بالعلم الصقلي وبالفسفة الاولى ويعلم ما بعد الطبيعة والعلم الاخرى والذي لا يكون ان صح جردهم لعلومه عنها في التهن فقط فهو الحكمة الوسطى ويسمى بالعلم الرياضي أيضا والافقوالعلم الطبيعي ويسمى أيضا بالعلم الاسفل وهذه هي أصول الحكمة واما فروعهما فالعلم بكيفية الوحى وعلم أحوال المقاد الروحاني وهما فروعان للعلم الاعلى وعلم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة وعلم المساحة وعلم جزا الانتقال وعلم الأوزان والموازين وعلم الآلات الجزئية وعلم المناظرة والمرايا وعلم نقل المياه وعلم الزيجات والتقويم وعلم اتخاذ آلات الحسان وعلم الحيل الهندسية وهي فروع العلم الرياضي وعلم الطب وعلم احكام النجوم وعلم الفراسة وعلم التمييز وعلم الطلسمات وعلم التبرعات وعلم الكيمياء وهي فروع العلم الطبيعي وليس

ويتفق آثارهم لفظا ونظرا طرهم في هذا الكتاب بلغتهم أعنى عباراتهم في المنطق ونوضح ان ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق وما شرطوه في صورتها في كتاب القياس وما رصدهم من الارضاع في اساغوجي وقاطيغورياس التي هي من اجزاء المنطق ومقدما علمهم تمكنوا من الوثائق شي منه في علومهم الهلنية ولكننا نرى ان نشر مدارك العقول في غير هذا الكتاب فانه كالألة لدرك مقصود هذا الكتاب ونقدردلة كتابا مفردا يرجع اليه ولكن ربناظر يستغنى عنه في الفهم فؤخره حتى يعرض عنه من لا يحتاج اليه ومن لا يفهم لانهم في الغائظ في احاد المسائل في حال تعليمهم فينبغي ان يندى أولا بخصف الكتاب الذي يعني به ما يراد العلم الذي هو الملقب بالمنطق عندهم (ولندكر الآن) المقدمات فهريست المسائل التي أظهرتنا تفهم مذهبهم فيها في هذا الكتاب وهي عشرون مسئلة (المسئلة الاولى) في ابطال مذهبهم في أزلية العالم (المسئلة الثانية) في ابطال مذهبهم في ابدية العالم (الثالثة) في بيان تلبسهم في قولهم ان الله صانع العالم وان العالم صنعه (الرابعة) في تهميزهم عن اثبات الصانع (الخامسة) في تهميزهم عن اقامة الدليل على استحالة الهين (السادسة) في ابطال مذهبهم في نفي الصفات (السابعة) في ابطال قولهم ان ذات الاول لا تنقسم بالجنس والفصل (الثامنة) في ابطال قولهم ان الاول هو جود بسيط بالامامية (التاسعة) في تهميزهم عن بيان الاول امس بحسب (العاشره) في بيان ان القول بالدهر ونفي الصانع لازم لهم (الحادية عشرة) في تهميزهم عن أقول بان الاول بلم فقره (الثانية عشرة) في تهميزهم عن القول بان الاول بلم ذاته (الثالثة عشرة) في ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (الرابعة عشرة) في ابطال قولهم ان الاسماء جودان متحرك بالأداة (الخامسة عشرة) في ابطال ما ذكر ومن القرض الحرك لاسماء (السادسة عشرة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات تعلم جميع الجزئيات الحادثة في هذا العالم (السابعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة خرق العادات (الثامنة عشرة) في تهميزهم عن اقامة البرهان العقلي على ان نفس الانسان جود قائم بنفسه ليس بحسب ولا عرض (التاسعة عشرة) في ابطال قولهم باستحالة القضاء على النفوس البشرية (العاشره) في ابطال انكارهم البعث وحشر الاجساد مع التلذذ والنام في الجنة والنار بالذات والالام الجسمانية (فهذا) ما اردنا ان نذكر تناقضهم فيه من جملة علومهم الهلنية والطبيعية واما الرياضيات فلامعنى لا نكارها ولا لخالفة فيها فانهما ترجع الى الحساب والهندسة واما الفطقيات فهي نظرية في آلة الفكر وفي المعلولات لا يتفق فيه خلاف بهما لاوسنو وفي كتاب معيار العلم جملة ما يحتاج اليه الفهم مضمون هذا الكتاب ان شاء الله تعالى (مسئلة) في ابطال قولهم بتقديم العلم تفصيل المذاهب اختلفت الفلاسفة في قدم العلم والذي استقر عليه رأى جماهيرهم المتقدمين والمتأخرين القول بقدمه وانهم يزل موجود امع الله تعالى ومع اولاه ومساقعة غير متناحمة بالزمان مساوقة المدلول لله ومع مساوقة الدور الشمس وان تقدم البسارى تعالى عاده كتقدم السيلة على المدلول وهو تقدم بالذات والرتبة لا بالزمان (وحكى عن افلاطون) انه قال العالم مكون بمحدث ثم منهم من أول كلامه وانما أن يكون حدوث العالم معتقده (وذهب) جالينوس في آخر عمره في كتابه الذي سماه ما بعد جالينوس راي الى التوقف في هذه المسئلة والله لا يدري العالم قديم ام أحدث ووربما بدل

على غرضنا بالايطال في هذه الرسالة لالا لاسمين منها اعنى الطبيعى والافلى لان الخفاة لم يثبت من الفواعل الشرعية والعقائد الدينية مقصود علمها واما الحكمة الوسطى فالهندسيات والحسابيات منها لاتفاق لها بالشرع عملها كون مباديها منسقة منتظمة يحكم الروم فيها على طاعة من الصقل فلاقع فيها الغلط واما الفقهية فاثبت ما ذكر واقفاهم عظم أمر النسموات وتجميع خلقها او يدب معصيتها أمر شهيد الامارات ودل عليه الغيلامات من غير اختلاف بينات



عن القواعد الفرضية والعقائد الدينية بل قد تنفع بعض مسائلها في الشرع ان كنعن المشارق والمغرب واختلف الماطل وأمر  
القبلة وأوقات الصلوات وغير ذلك وبعضها ما يحسن على التفكير في خلق السموات والارض المؤدى الى من يد اطلاق سائر حكمه  
الصانع و بآمر قدرته وان وقع فهاشئ مما يخالف ظاهر الشرع فانهم ينو ان ثابت ذلك على مقدمات طبيعية والحق لا يتسرع لهم اثباتها  
فلا يثبت ما يثبت عليها مسائل الهية فلا حاجة الى التمرض لها بالاستقلال فنريد ٧ ان نحكي في هذه المسائل

قواعدهم الطبيعية

والالهية ما ورد في الامام

عنه الاسلام مع بعض آخر

مما لم يورده بآثاره المتول

عليها عندهم على وجهها

ثم نبطلها انما للفسلفة

المبطلين واعطاء الماهل

الحق والرفيق وانتما

من الذين اخرجوا وكان حقا

عليها نصر المؤمنين وهي

مشتبهه على اثنين وعشرين

فضلا (الاول) في ابطال

قولهم المبدأ الاول موجب

بالذات لفاعل بالاختيار

(الثاني) في ابطال قولهم

بقدم العالم (الثالث) في

ابطال قولهم في ائدة العالم

(الرابع) في ابطال قولهم

الواحد لا يسد عنه الا

الواحد (الخامس) في

ابطال قولهم في كفة

صدور العالم المركب من

المتعلقات عن المبدأ

الواحد (السادس) في

تجزيمهم عن الاستبدال

على وجود الصانع للعالم

(السابع) في بيان تجزيمهم

عن اقامة الدليل على

وحدانية الله الواحد

(الثامن) في ابطال ان

الواحد لا يكون قابلا

وقا لثني واحد (التاسع)

على انه لا يمكن ان يعرف وان ذلك ليس انصوريه بل لاستصحاب هذه المسئلة في رؤسها على العقل  
ولكن هذا كاشا في مذهبهم وانما ذهب جميعهم الى تقديمه وانه بالجله لا يتصور ان يصدر حادث عن قديم  
بغير واسطة أصلا (اراد انهم) لو ذهب اصف ما نقل عنهم في معرض الادلة وما ذكر في الاعتراض  
عليه لسدوت في هذه المسئلة او اراقوا كل ذلك في الخريف لا يتطو بل فلتعذف من ادلتهم بما يجري مجرى الحكم  
او الخيل الضعيف الذي يهون على كل ناظر حله ولتقتصر على اراد ما له موقع في النفس مما يجوز ان  
تنتهض مشككا فيقول انظارا في تشكيل الضميمة ما في خيال يمكن ولهذا الفتن من الادلة ثلاثة  
(الاول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم مطلقا لاننا اقربنا القديم ولم يصدر منه العالم مثلا فلما  
لم يصدر له لم يكن له وجود مرجح بل كان وجود العالم ممكنا كما ناصر فانا حادث بعد ذلك لم يخل اما ان  
يصدر مرجح اولم يتجدد فان لم يتجدد مرجح في العالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان تجدد  
مرجح فنمحدث ذلك المرجح ولم يحدث الا ان لم يحدث من قبل فالتسوال في حدوث المرجح قائم وبالجله  
فأحوال القديم اذا كانت متشابهة فاما ان لا يوجد شيء قط فاما ان يوجد على الدوام فاما ان يتجزأ  
الترك عن حاله الشرع فهو محال (وتحقيقه) ان قال لم يحدث العالم قبل حدوثه لا يمكن ان يقال على  
يجزه عن الاحداث ولا على استحالة الحدوث فان ذلك يؤدي الى ان يتقلب القديم من الجزأ الى القدرة  
والعالم من الاستحالة الى الامكان وكلاهما محالان ولا يمكن ان قال لم يكن قبله غرض ثم يتجدد غرض ولا  
يمكن ان يقال على فقد لا ثم على وجوده بل اقرب ما يتخيل ان يقال لم يوجد قبل ذلك فيلزم  
ان يقال حصل على وجوده لانه صامر بالوجود بعد ان لم يكن مريدا فيكون قد حدثت الارادة  
وحدوثها في ذاته محال لانه ليس محل الحدوث وحدوثه لا في ذاته لا يبعد له مريدا لترك النظر في  
محل حدوثه المبين فانما الاشكال في أصل حدوثه وانه من أين حدث ولم يحدث الآن ولم يحدث قبله  
أحدث الآن لا من جهة الله فان جاز حدوث حادث من غير محدث فليكن العالم حادثا بالصانع له والا  
فاى فرق بين حادث وحادث وان حدث باحداث الله فلم يحدث الآن ولم يحدث قبل القدم الة او قدرة  
او غرض او طبيعة فلما اذا تبدل ذلك بالوجود وحدوث وعاد الاشكال بسببه او لعدم الارادة الاولى  
فتنقرا الارادة الى ارادة كالارادة الاولى ويسأل الى غير نهاية فاذن قد تحقق بالنسبة المطلق ان  
صدور الحادث من القديم من غير تغيير امر من القديم من قدرة الة او وقت او غرض او طبع محال  
وتقدر تغيير القديم محال لان الكلام في ذلك التغير الحادث كالكلام في غير موانع محال وهو ما كان  
العالم موجودا واستحال حدوثه ثبت قدمه ولا محالة فهذا أخيل ادلتهم وبالجله كلامهم في سائر مسائل  
الاهيات انزل من كلامهم في هذه المسئلة ان يقدر ونهاها على فنون من التخييل لا يتكون منه في  
غيرها فذلك قدمناه في المسئلة وقدمنا أقوى ادلتهم والاعتراض من وجهين (أحدهما) ان يقال  
لم تذكر وحي من يقول ان العالم حادث ارادة قد اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان تستمر  
العدم الى الغاية التي استمر اليها وان يستدأ الوجود من حيث ابتدئ وان الوجود قد لم يكن مرادنا  
يحدث لذلك وأنه في وقت الذي حدث فيه مرادنا الارادة القديمة تحدث لذلك فانما غرضنا الاعتقاد وما  
الحيل له (ثاني) هذا محال بين الاحالة لان الحادث هو جب وموجب وكما يستحيل حادث بتغير سبب

في ابطال مذهبهم في ثني الصفات (العاشر) في تجزيمهم عن اثبات قولهم ان ذات الاول لا تقسم بالجنس والفصل (الحادي عشر)  
في تجزيمهم عن اثبات قولهم ان وجود الاول عين ماهيته (الثاني عشر) في تجزيمهم عن اثبات ان الاول ليس بجم (الثالث عشر)  
في تجزيمهم عن القول بان الاول ليس بغيره بنوع كلى (الرابع عشر) في تجزيمهم عن القول بان الاول ولم ذاته (الخامس عشر) في  
ابطال قولهم ان الاول لا يعلم الجزئيات (السادس عشر) في ابطال قولهم ان السماء متحركة بالارادة (السابع عشر) في ابطال

ما ذكره من الغرض المحرك للسماء (الثامن عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطالعة على الجزئيات الحادثة في هذا العالم (التاسع عشر) في ابطال قولهم وجوب الاقتران وأمتناع الانفكاك بين الاشياء العادية والمسمايات (العشرون) في تفهيمهم عن اثبات ان نفس الانسان جوهر مجرد قائم بذاته (الحادي والعشرون) في ابطال قولهم باستحالة الفناء على النفوس البشرية (الثاني والعشرون) في ابطال قولهم بنى البعث وحشر الاجساد والله الهادي الى سبيل الرشاد

وهو يجب يستحيل ابتداء وجوده موجب قدم بشرائط ايجابيه وأركانها مسببه حاصلة حتى لم يبق شيء منتظر الله ثم يتأخر عنه الموجب بل وجوده الموجب عند تحققه الموجب بتأخر شرطه ضروري وتأخره محال حسب استحالة وجود الحادث الموجب بلا موجب قبل وجوده المالك للمبدء وجوده والارادة موجودة بنفسها ثم يكن وجود المراد وبقية هي بعينها كما كانت في وجود المراد وهذا الاغنية للاسماء تكون قبل فان كل ذلك تنفي فكيف تجد المراد وما المانع من التحدد قبل ذلك وخال التجديد لم يتغير عن الحال السابق في شيء من الاشياء وأمر من الأمور وحال من الأحوال ونسبة من النسب بل الأمور كما كانت بعينها ثم يكن وجود المراد وبقية هي بعينها كما كانت في وجود المراد وهذا الاغنية للاسماء وليس استحالة هذا النفس في الموجب والموجب الضروري الثاني بل وفي العرضي والوضعي فان الرجل لو تعلق بطلاق زوجته ولم يحصل البيونة في الحال لم يتصور ان يحصل به دله لا يحصل اللفظ على التمسك بالوضع والاصطلاح لم يعقل تأخره لاول الان بل في الإطلاق شيء والفناء يدخل الدار فلا يقع في الحال ولكن يقع عند مجيء الفناء وعند دخوله الدار فان جمعه به لا يضافه الى شيء منتظر فلما لم يكن حاضرا في الوقت وهو الفناء والدخول توقف حصول الموجب على حضور مالمس بحاضره فما حصل الموجب الا وقد تجدد أمر وهو الدخول وحضوره الفناء حتى لو اراد ان يؤخر الموجب عن اللفظ غير موقوف بحصول مالمس يحصل لم يعقل مع انه الواضع وانه المختار في تفصيل الوضع فاذا لم يكن ما وضع هذا شبهة وتساؤل معقله فكيف نقوله في الايجابيات الذاتية العقلية الضرورية وما في المبادئ فما حصل بقصدنا لا يتأخر عن القصد ومع وجود القصد له الامتناع فان لحقت القصد والقدرة وان رفعت الموازن لم يعقل تأخر المقصود واما تصور ذلك في العزم لان العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على السكينة لا يقع الكتابة مالم يتحدد قصد هذه العتبات في الانسان فتحدد حال الفعل فان كانت الارادة القعدة في حكم قصدنا الى الفعل فلا تصور تأخر المقصود الامتناع ولا يتصور تقدم المقصد فلا يعقل قصد في اليوم الى قيام في القصد الا بطريق العزم وان كانت الارادة القعدة في حكم عزمنا فليس ذلك كافيا في وقوع العزم بل لابد من تحدد العتبات قصدية عند الاتحاد وفيه قول بتغير القديم ثم يبق عن الاشكال في ان ذلك الاعداد أو القصد أو الارادة أو ما شئت من جملة حدث الآن ولم يحدث قبل ذلك فاما ان يتي حادث بلا سبب أو يتسلسل الى غير نهاية فراجع حاصل الكلام الى انه وجد الموجب بتأخر شرطه لم يبق أمر منتظر ومع ذلك تأخر الموجب ولم يوجد في مدة لا يرتقي الزهر الى أو طابل آلاف سنين ولا ينقص شيء منها الموجب وجوده بغيره من غير أمر يتحدد وشرط تحققه وهو محال في نفسه (الجواب) ان يقال استحالة ارادة قعدة متعلقة بالحادث شيء أي شيء كان يعرفونه لصورة العقل أو نظره وعلى التمسك في المنطق أن يعرفون الالتفات بين الذين الحدين بتحديد أوسط فان ادعيت تحديد أوسط وهو الطريق في النظر فلا بد من اظهاره وان ادعيت معرفة ذلك ضرورة وكيف لم يشارك في معرفته محال في نفسه والفرقة انه قد عرفت حدوث العالم بآداة قعدة لا يحصى مباله ولا يحصى أعداد ولا شئ في انهم لا يذكرون القول وهذا مع المعرفة فلا بد من إقامة برهان على شرط المنطق يدل على استحالة ذلك الأقسام في جميع ما ذكره من الاسماء العدد الجبرد والتحديد بغيره ما واراد تناو هو فاعدا فلا تنصاهي الارادة القعدة المقصود الحادثه وأما الاستعداد

القدرة والارادة لا امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ذهب المتكلمون الى انه يجب تأخر الفعل عن الموجب عدم الفعل حال ما يقصد له ولا يلزم طلب حصول الماحصل وليس شيء بل الخلاف ثابت بمتناو بينهم في القدرة في جهة الفعل والترك فأنهم يقولون ان تشل نظام جميع الموجودات من الازل الى الابد في علمه تعالى مع الاوقات المترتبة الغير المتناهية على يجب وياتي ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات لا يلزم

لذاته لا يتغير بخلافه يقتضي اضافة ذلك النظام على ذلك الترتيب والتفصيل بحيث لا يجوز زعم اضافة عمله الى التعليل بقوته  
عناية ازيلتو بعضهم بهما ارادة ونحن نقول بصفة الترك وعدم زوم الافاضة والصدور بل نقول زوم الصدور بحيث لا يصح منه  
تركه تنص اليليق بحجاب كبريائه فقد يقع في كلامهم انه تعالى قادر مختار لكن لا يعني بصفة الفعل والترك على ما يقول به المليون بل  
يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الحكماء ٩ ذهبوا الى ان مشيئة الفعل لازمة

لذاته فيحصل الانفكاك  
بهما فقدم الشرطية  
الاولى واحب صدقه  
ومقدم الشرطية الثانية  
مجمع صدقه وحكمتنا  
الشرطيتين صادقتان في  
حق الساري تعالى لان  
صدق الشرطية لا يقتضي  
صدق الطرفين ولا صدق  
احدهما وهذا هو المراد  
من قول بعض الفضلاء  
ان الحكماء لم يذهبوا الى  
انه تعالى ليس بتقدير  
مختار بل ذهبوا الى ان  
قدرته واختاره لا يوجدان  
كثرة في ذاته وان فاعلمه  
ليست كعامله المختارين  
من الحيوانات واقرى  
ما يحجروا به عليه هو ان  
المبدأ الاول ان كان ناعلا  
بالقدرة دون الايجاب  
فتعلق قدرته باحد  
مقدوره دون الآخران  
افتقر الى مرجح تنقل  
الكلام الى تأنيده في  
ذلك المرجح بان نسبتها اليه  
والتي خصده على السواء  
فيقتصر الى مرجح آخر ولم  
جوابه بل القائل في  
الربحيات وان لم يقتصر  
استغناء الممكن عن المؤثر  
لان نسبة القدرة الى

المجرد فلا يكفي من غير برهان (فان قيل) نحن بضرورة العقل نعلم انه لا يمتنع وهو يجب بهما  
شروطه من غير وجه وجب ونحو ذلك معكارة الضرر وده العقل (قلنا) وما افضل بشرك بين خصوصكم  
اذا قالوا لكم باننا ضرر ونعلم حاله قولكم من يقول ان ذاتا واحدة عاقله بجميع الكليات من غير ان  
يوجب ذلك كثر في ذاته ومن غير ان يكون العلم زيادة على الذات ومن غير ان تعدد العلم مع تعدد  
المعلوم وهذا مذهبكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة الىنا والى علومنا في غاية الاحالة ولكن يقولون  
لا نقاس العلم القديم بالحدث وطائفة منكم استعصموا بحالة هذا فقالوا ان الله لا يعلم الانفس فهو اعقل  
وهو العقل وهو العقل والنقل واحد فلو قال قائل اتحاد العقل والعقل والما قول معلوم الاستحالة  
بالضرر وده اذ تقدير صانع العلم لا يعلم صنعه محال بالضرر وده والقديم اذا لا يعلم الانفس تعالى عن  
قواكم وعن قول جميع الزائنين علوا كبيرا يمكن يعلم صنعه لا يعلم لا يتجاوز زوايات هذه المسئلة  
فنقول بتمسككم ونعلى خصوصكم اذ قالوا قد علم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات صدور ذات للفق لا نهاية  
لاعدادها ولا لصير احادها مع ان لها سادس وبعوضه فان ذلك الشمس يدور في سنة وتنتقل من  
في ثلاثين سنة فتكون ادوارها في ثلث عشر ادوار الشمس وادوار المشتري نصف سدس ادوار الشمس  
فانه يدور في اثني عشرة سنة ثم انه كالانها لا لاعدادها ورات نزل لانها لا لاعدادها ورات الشمس مع  
انه ثلث عشر بل لانها لا لادوارها في السكاكب الذي يدور في سنة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كما  
لانها لا لحرارة الشمس التي الشمس في اليوم والليل مرة فلو قال قائل هذا مما يعلم احتمال ضرره  
فيما اذا تفصل عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع او وتر واشفع وور جميعا او لا شفع  
ولا وتر فان قلت شفع وور جميعا او لا شفع ولا وتر قيل بطلانه ضرره وان قلت شفع واشفع وبصر وور  
بواحدة كيف اعوز ما لانها له واحدة وان قلت وتر افلا وتر بصر واحشع افلا كيف اعوز ذلك الواحد  
الذي به يصير شفعان فيركب القول بانها ليس بشفع ولا وتر (فان قيل) انما يوصف بالشفع والوتر انتهى  
والا ينتهي لا يوصف به (قلنا) خلفه مركبة من احادها سدس وعشر كما سبق ثم لا يوصف بشفع  
ولا وتر بطلانه ضرره ومن غير نظر فيما اذا تفصل عن هذا (فان قيل) محل الفاظ في قواكم انه  
جولة مركبة من آحادها هذه الدورات معدومة اما الماضي فقد انقضى واما المستقبل فلم يوجد  
والجولة اشارت الى موجودات حاضرة ولا موجوده هنا (قلنا) اعمد ينقسم الى الشفع والوتر بوجوه  
ان يخرج منه سواء كان المعدوم موجودا او فانيا فاذا فرضنا عددا من الدورات لزمان  
نعتقد انه لا يخلو من كونه شفعا او وتر او لا بغيرها هو جوده او معدومة فان انعدمت بعد الوجود  
لم يتغير هذه القضية على اننا نقل لطم لا يستحيل على اصله كوجودات حاضرة هي احاد متعارة  
بالوصف ولانها نهاية لما هي نفوس الآدميين المتعارفة لا بد ان بالوت فهي موجودات لا يوصف بالشفع  
ولا بالوتر تمسك ونعلى من يقول بطلان هذا بضره ضرره كما ادعيت بطلان تلقى الارادة القديحة  
بالاحداث ضرره وقد هذا الرأي في النفوس هو الذي اختاره ابن سينا واصله مذهب ارسطاطليس  
(فان قيل) فاصبح راي افلاطون وهو ان النفس تدعوه واحدة وانما تنقسم في الابدان فاذا افارقها  
عادت الى اصلها واتحدت (قلنا) هذا اقبح واشنع وأولى ان يعتقد مخالفة الضرر وده العقل فاما نقول

٢ - تماقت غزالي  
الصانع اذ يجوز حيث نحتاج الى وجود الممكن من غير مرجح وحواله لا نستلزم ان يتعلق القدرة باحد المقدورين دون الآخران  
افتقر الى مرجح لزم التسلسل لجواز ان يكون المرجح هو الارادة التي تتعلق باحد المقدورين لذاته من غير احتياج الى مرجح آخر  
فان قلت نسبة الارادة الى الصديق ان كانت كسبية القدرة اليها على السوية فتعلقها باحد ههنا ان لم يتصلح الى مرجح فقد

ترجى أحد المتساويين على الآخر وأنه بذات الصانع وإن احتاج إلى التسلسل وإن لم تكن نسبته إلى ما على السوية بل كان  
 متعلقا بأحد هاتين الذاتين لم تصور تعلقها بالآخر لاستحالة زوال ما بالذات وترجع الضدين معاً إلى الإيجاب **قلت** في مختار النسبة  
 الإرادة إلى الضدين على السوية قوله فتعلقها بأحدهما لم يحتج إلى مرجح فقد ترجى أحد المتساويين على الآخر مجموعاً بل لازم  
 ترجح القادر أحد المتساويين على الآخر من ١٠ غير داع يدعو إلى ترجحه واختياره وهو قدر الترجح بلا مرجح أى بلا مؤثر

نفس زديهي نفس عمرو وأوغبره فإن كان عنه قولاً باطل بالضرورة فإن كل واحد يشعر بنفسه  
 ويعلم أنه نفس هو نفس غيره ولو كان هو عينه لتساوى بالعلوم التي هي صفات ذاته بالنفس داخلية  
 مع النفوسية في كل إضافة **وإن قلتم** أنه غير موافقاً لتقسيم المتعلق بالذات (قلنا) وانتساب الواحد  
 الذي ليس له عظم في المحكومة مقدار به محال بضرورة العقل فكيف يصير الواحد اثنين بل أنما  
 بل الألفاظ يعود بصير واحد إلى هذا بل فيقال له عظم وكيفية أكثر وكذا الغير يتقسم في الجدول  
 والانهازم يعود إلى الغير فاما لا كونه فكيف بنفسه المقصود من هذا كله أن بينهم لم  
 يهزم وأخصوه هم من معتقدهم في تعلق الإرادة القديمة بالأحداث اللاحقة والضروة فإنهم  
 لا يتصلون عن بدني الضرورة وعلمهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا يخرج عنه **فإن**  
**قيل** هذا استعجابكم في أن الله تعالى قبل خلق العالم كان قادراً على الخلق بقدر ستة وستين  
 ولأنها به القدرة فكانه صيرولم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية أو غير متناهية فإن قلتم متناهية  
 صار وجود الباري متناهي الأول وإن قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة فيها إمكانات لانهائية  
 لأعدادها **قلنا** المدد والزمان مخلوقان عندنا وستين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن  
 دلائهم الثاني **فإن قيل** فبم تنكرون هي من ترك دعوى الضرورة بدل عايشه من وجه آخر  
 وهو أن الأوقات متساوية في جواز تعلق الإرادة بها فما الذي ميز وقتاً معيناً عما قبله وعما بعده وليس  
 محالاً أن يكون التقدم والتأخر مباديل في البياض والسواد والحركة والسكون فأنكم تقولون يحدث  
 البياض بالإرادة القديمة والمحصل قابل للسواد وقوله البياض فم تعلق الإرادة القديمة بالبياض دون  
 السواد وما الغنى من أحد المتكئين عن الآخر في تعلق الإرادة به ونحن بالضرورة نعلم أن الشيء لا يميز  
 عن مثله إلا بخصوص ولو جاز ذلك لما رآن يحدث العالم وهو يمكن الوجود كما أنه يمكن العدم وبخصوص  
 جانب الوجود المائل لجانب العدم في الامكان بغير تخصص **وإن قلتم** أن الإرادة خصصت فالسؤال  
 عن اختصاص الإرادة هو أنها لم تختص **فإن قلتم** القديم لا يقال له لم يكن بل قد علم أن الشيء لا يميز  
 صانعاً وسببه لأن القديم لا يقال له لم يكن بل جازي تخصص القديم بالاتفاق بأحد المتكئين فإية المستبعد أن  
 يقال العالم مخصوص بهيئة مخصوصة كان يجوز أن يكون على هيئة أخرى بدلائها يقال وقم كذلك  
 اتفاقاً كما قلتم اختصت الإرادة بوقت دون وقت وهيئة دون هيئة اتفاقاً **فإن قلتم** أن هذا السؤال غير  
 لازم لأنه وارد على كل ما يرده وعائد على كل ما يقدره فتقول لا بل هذا السؤال لازم لأنه عائد على كل  
 وقت ولازم لمن خالفنا على كل تقدير **قلنا** أعاد وجد العالم حيث وجد على الوصف الذي وجد في  
 المكان الذي وجد به بالإرادة القديمة والإرادة صفة من شأنها تغيير الشيء عن مثله ولولا هذا شأنها الوقوع  
 الاكتفاء بالقدرة ولو كن متساوي نسبة القدرة إلى الضدين ولم يكن بدم من مخصص بمخصص الشيء  
 عن مثله فيقول القديم وراعاة القدرة صفة من شأنها تخصيص الشيء عن مثله فيقول القائل لم تختص  
 الإرادة بأحد المتكئين كقولنا القائل لم يقتضي العلم الأحاطة بالعلوم هي ماهو به فيقال إن العلم عبارة  
 عن صفة هذا شأنها فكذلك الإرادة عبارة عن صفة هذا شأنها فأنما غير الشيء عن مثله **فإن قيل**  
 إثبات صفة شأنها تغيير الشيء عن مثله غير معقول بل هو متناقض فإن كونه مثلاً لا معناه أنه لا يميزه

أصلاً فمارة ظاهرة وغير  
 هاتين له فلا يلزم انتساب  
 باب اثبات الصانع فإن  
 العلم بوجود الواجب معنى  
 على بطلان المستتر جميع  
 بلا مرجح أى بسلاوة مؤثر  
 لا على بطلان ترجح القادر  
 المر يد أحد مقدوره  
 المتساويين على الآخر  
 بأرادهم غير مراد على  
 تلك الإرادة أذ المعذوقه  
 أنه لا شيء في وجود  
 موجود فإن كان واجباته  
 المطلوب وإن كان يمكناً  
 فلا بد له من موجود  
 ضرورة امتناع ترجح أحد  
 طرفي الممكن بلا مرجح  
 فنقتل الكلام إلى  
 موجوده فاما أن يتسلسل  
 وهو محال أو ينتهي إلى  
 الواجب وهو المطلوب  
**فإن قلتم** ما ذكره  
 من ترجح القادر أحد  
 المتساويين على الآخر  
 اغاها بالنسبة إلى الفعل  
 المقدور وأما النسبة إلى  
 تعلق الإرادة فأنتر جميع بلا  
 مرجح لازم قطعاً لأنه أمر  
 يمكن وقوعه غير مرجح  
**قلت** أن أريد بوضع  
 تعلق الإرادة من غير  
 مرجح وقوعه من غير فاعل

فممنوع بل ذاته تعالى فاعل تعلق إرادته وإن أريد وقوعه  
 من غير داعية فمسل ولكن ليس يلزم منه الترجح بلا مرجح بمعنى حصول الممكن بلا فاعل بل اللازم هو أن ترجح من غير مرجح أى  
 بلا داعية ولا تم استحالته **فإن قلتم** إذا كان تعلق الإرادة لأحد الضدين فعلاً لذات المر يد فثابتاً بغيره إماماً بالإرادة وبالإيجاب  
 إذا فاعل الصادر عن الفاعل لا يخلو عن ما كان الأول لزماً التسلسل وإن كان الثاني يلزم كونه موجباً للفعل إذا كان واجباً لتعلق

وكونه

الارادة الحاصلة من الفاعل بالاجاب لا يتصور التمكن من الترك فلا يكون قادرا بمعنى صحة الفعل والترك وهو المعنى بالاجاب  
 قلت تختار ان تأثيره في الارادة لا ينسب لزوم التسلسل وانما يلزم واحتاج لتعلق الارادة الى تعلق آخر وهو مجموع فان الفاعل  
 بالاختيار اذا اراد شيئا يارادته فاعلمه وقصداه ذلك الشيء فهو محتاج الى ارادة توجبها واما الانصاف فتعلق الارادة فهو وان كان  
 اثر ذلك الفاعل لكن لا فائدة بل لذلك الشيء فاحتاج فيه الى ارادة اخرى بل تلك الارادة ١١ ارادة تاراد قصدوا ارادة لنفسها

بشيء المراد فكما ان  
 الموجب اذا اراد شيئا  
 بالاجاب لا يحتاج في  
 الانصاف بالاجاب الى  
 اجاب آخر كذلك المختار  
 اذا اراد شيئا بالارادة  
 لا يحتاج في الانصاف بها الى  
 ارادة اخرى (فان قلت)  
 نحن نعلم بالضرر وان  
 تعلق الارادة بالضرر في  
 علة نفسه والارادة توقف  
 الشيء على نفسه فاذ لم يكن  
 الفاعل امرعا الى  
 تحصيل ذلك التعلق كان  
 نسبتها اليه والى عدمه  
 سواء كان تحصيله وعدم  
 تحصيله وسدوره وعدمه  
 وعدم سدوره سواء افلا  
 يجوز ان يكون ذلك  
 التعلق فلهذا لا يريد  
 اذ الضرورة العقلية سامة  
 بانه اذا كان سدورا للشي  
 ولا يصغر هو من الفاعل  
 متساو بين مقتضى سدوره  
 هذه الاخرج من خارج  
 قلت لا نسلم صدق ما  
 ذكرتم من التقضية على  
 كل ما بل ذلك فيما اذا كان  
 الفاعل موجودا وما اذا  
 كان مختارا فلا يبعد ان  
 يدعى العلم الضروري  
 بصدق تقضيه فان

وكونه مجزا عنه انه ليس مثله ولا ينبغي ان يظن ان السوادين في محلين متماثلان من كل وجه  
 لان هذا في محل وذلك في آخر وهذا وجب التميز ولا السوادين في وقتين في محل واحد متماثلان  
 معا فالان هذا فارق ذلك في الوقت فكيف يساو به من كل وجه واذا قلنا السوادان متماثلان عنينا به  
 في السوادية معناه السلب على الخصوص لا على الاطلاق والا فلا اتحاد المحل والزمان ولم يبق تغاير  
 بعد قل سوادان ولا عقلت أصلا اثبتت في حق ان لفظ الارادة مستعار من ارادتنا ولا يتصور زمانا  
 غير الارادة التي عن مثله بل لو كان بين يدى العاشق قدحان من الماء متساويان من كل وجه  
 بالاضافة الى غير مثله لم يكن ان يأخذ أحدهما بل انما يأخذ ما رآه أحسن وأخف وأقرب الى جانب عينه  
 ان كانت عادة تميز تلك العين أو سبب من هذه الاسباب اما نحن في الامايلي والا فلا يتصور تميز الشيء عن  
 مثله بمحال والاعتراض من وجهين (الأول) ان قولكم ان هذا لا يتصور غيرتموه من ردة وانظرا  
 ولا يمكن دعوى واحد منكم ما وقعكم ارادتنا مقابلة فاسد متضاها المقابلة في العلم على الله فارق  
 علمنا في أمور كثيرة فلم تعد المقابلة في الارادة بل هو قول القائل ذات موجودة لا خارج العالم ولا  
 داخله ولا متصل ولا متصلا لا يعقل لا لا انصفه في حقنا (قبل) هذا عمل ذلك واما ادلة العقل  
 فقد ساءت العقلاء الى التصديق بذلك قيم تذكر على من يقول دليل العقل سابق الى اثبات صفة  
 لله تعالى من شأنها غير الشيء عن مثله فان لم يطأ بها هم الارادة فليس بأم آخ فلا مشاحة في  
 الامعاء وانما افلحنا نحن بان الشرح والا فالارادة موضوع في اللغة لثمين ما في غير موضوع ولا عرض  
 في حق الله تعالى وانما المقصود المعنى دون اللفظ على انافي فقلنا لا نسلم ان ذلك غير مقصود فاننا نعرض  
 عن تميز متساويين بين يدى المتشوق اليهما العاجزين تناو هما جميعا فانه يأخذ احدهما بالجملة بصفة  
 شأنها تخصيص الشيء عن مثله وكل ما ذكرتموه من الخصائص من الحسن أو القرب أو تسير الاختص  
 فاننا قد رد على فرض انتفاؤه وبقي امكان الاختص فانتم بين امرين اما ان قلتم ان لا يتصور التساوي  
 بالاضافة الى اعتراضه فقط فهو جاف وفرضه يمكن واما ان قلتم التساوي اذ فرض في الرجل المتشوق  
 أبدا متغير انظر اليهما فلا يأخذ احدهما مجرد الارادة والاختيار التعلق عن الفرض وهو ايضا محال يعلم  
 بطلانه ضرورة فاذا لم يلد لكل ناظر شأنا أو غائبا في تحقيق العقل الاختياري من اثبات صفة شأنها  
 تخصيص الشيء عن مثله (الوجه الثاني) في الاعتراض هو اننا نقول انتم في مذهبيكم ما ستقتضين عن  
 تخصيص الشيء عن مثله فان العالم واحد من سببه الموجب له على هيئة مخصوصة فقلنا نقاشته انتم  
 اخضع بعض الوجوه وسأله غير الشيء عن مثله في الفعل أو في الزوم بالطبع أو بالضرورة لا  
 يختلف (فان قلتم) ان النظام السكلي للعالم لا يمكن الا على وجه الذي وجوه العالم لو كان أصغرا أو  
 أكبر بماه والآن عليه لكن لا يتم هذا النظام وكذا القول في عدد الافلاك وعدد الكواكب وزعم  
 ان الكبير يخالف الصغير والكثير يفارق القليل فيما ارادته فليس متماثلة بل هي مختلفة الآن  
 القوة البشرية تصغر عن ذلك وجود الحكمة في مقدارها وتفاصيلها وانما ندرك الحكمة في بعضها  
 كالحكمة في عسل تلك البروج من عدد النهار والحكمة في الاوج وانما الخارج الى المركز والاكثر  
 لا يدرك المرفيه ولكن يعرف اختلافها ولا يبعد ان يشتر الشيء عن خلافه لتعلق نظام الاربعه واما

الشخص الجائع الذي يشده الجوع اذا وضع بين يديه وعرف فانه يعتدى بأكل جانب معين منه دون سائر الجوانب لا لارقتضى ارادة  
 فاما الجانب وترجمه على سائر الجوانب (فان قلت) لا نسلم انه يعتدى بأكل جانب معين منه لا لارقتضى ارادة ذلك الجانب ولم لا  
 يجوز ان تكون ارادة ذلك الجانب لكونه اقرب اليه أو احسن لو انا أو أكثر فنجعل (قلت) نفرض الكلام فيما اشتركت جوانبه بأمرها  
 في كل ما ذكره في هذا ما ان لا يعتدى بكل شيء من جوانبه الى ان يموت جوعا وذلك بين الإجماع والاما ان يعتدى في المقصود (واقترض)

عليه بعض الأفاضل بأن الأقسام كان وجوده عرفت بتساوي جنس حوائثه في الأمور التي ذكرتم عن القرب والبعد وحسن المثل  
وكثرة النسخ وغير ذلك كيف كان فإن فرضه بحيث يكون البعد بين الجائعين وبين كل جزء من أجزائه بعدا واحدا محال أما إذا كان  
المقابل للجائعين أحداً جوائبه فظاهر وأما إذا كان المقابل أحدهم جهة فلا تباعد بينهما وبين كل جزء من جوائبه هو وتر زاوية قائمة  
وبينه وبين مركز الزاوية وتر زاوية ١٢  
حده وتر القائمة أعظم من وتر الحادة وإن فرض رقيق متساوي الجوانب

الأوقات فتشابه قطعا بالنسبة إلى الامكان وإلى النظام ولا يمكن أن يدهي أنه لو خلق بعد ما خلق أوله  
بلحظة لما تصور النظام فإن غائل الأحوال يعلم بالضرورة وقوله نحن وإن كنا نقدر على معارضتهم  
عنه في الأحوال إذا كان قانون خلقه في الوقت الذي كان الاصطغ الخلق فيه لكنه لا يقتصر على هذه  
المقابلة بل يفرض على أصلكم تخصيصا في موضعين لا يمكن أن يفدفع ما اختلف أحدهما اختلف  
جهة الحركة والآخر تعيين موضع القطب في الحركة من المنطقة (أما القطب) فيبناه ان السماء كروية  
مفترعة على قطبين كانا متان وكروية السماء متشابهة الأجزاء فالبسيطة لاسم الفلك الأعلى الذي  
هو التاسع فانه غير مركب أصلا وهو محرك على قطبين شمالي وجنوبي فنقول بعمان نقطتين  
متقابلتين من النقط التي لانهما طاعندهم الا ونصو أن تكون هي القطب فلنثبت نقطتنا الشمال  
والجنوب القطبية والثبات ولم يكن خط المنطقه مارا بالنقطتين حتى يعود القطب إلى نقطتين  
متقابلتين على المنطقة فإن كان في مقدار كبر السماء وشكله حكمة في الذي من محل القطب عن غيره حتى  
تعيين كروية قطبا دون سائر الأجزاء والنقطتين جميع النقط متماثلتين جميع أجزائها كروية متساوية وهذا  
لا يخرج عنه (فان قيل) لعل الموضع الذي عليه نقطة القطب يفارق غيره فخاصة تتناسب كونه محلا  
للقطب حتى يثبت مكانه لا يفارق مكانه وحده وضعه أو ما يفرض إطلاقه عليه من الاسامي وسائر  
مواضع الفلك يتبدل بالوزن وضعها من الأرض ومن الأفلاك والقطب ثابت بالموضع فعمل ذلك الموضع  
كان أولى بأن يكون ثابتا بالموضع من غيره (قلنا) في هذا تميز مع متفاوت أجزائها الكروية الأولى في  
الطبيعة وانها ليست متشابهة الأجزاء وهو على خلاف أصلكم إذا فصل ما استدلتكم به على لزوم كون  
السماء كروية الشكل وأنه بسيط الطبيعة متشابهة لا تفاوت فيه وأبسط الاشكال الكروية فإن التوزيع  
والتقسيم وغيرهما يقتضي خروجها وتفاوتها وذلك لا يكون إلا بالمرزأه على الطبيعة البسيط  
واكتفى وأن خالف مذهبه فليس سندفع الأزام به فإن السؤال في تلك الخاصية قائم إسنار الأجزاء هل كان  
قال تلك الخاصية أم لا فإن قالوا نعم فاختصت الخاصية من بين المتشابهات بعضها وان قالوا لم يكن  
ذلك إلا في ذلك الموضع وسائر الأجزاء لا قبلها فقول سائر الأجزاء من حيث انها جسم قابل للصور  
متشابهة بالضرورة وتلك الخاصية لا يشقها ذلك الموضع لمجرد كونه جسم لا مجرد كونه متشابهة فإن  
هذا المعنى يشار فيه سائر أجزائها السبعة فلا بد أن يكون تخصيصه به يتحقق أو بعضه من شأنها تخصيص  
التي عن مثله والافلاك يستقيم سهم قولهم أن الأحوال في قبول وقوع العالم فيها متساوية يستقيم  
نظير قولهم أن أجزائها السماء في قول المعنى الذي لاجله صار ثبوت الوضع أولى به من تبدل الوضع  
متساوية وهذا لا يخرج عنه (الأزام الثاني) في تعيين جهة حركة الأفلاك بعضها من المشرق إلى المغرب  
وبعضها بالعكس مع تساوي الجهات وتساوي الجهات كسواوي الأوقات من غير فرق (فان قيل) لو  
كان الكل بدور من جهة واحدة لما ثبتت أوضاعها لم يحدث مناسبات الكواكب بالتبليط والتقسيم  
والمقارنة وغيرها ولكن الكل على وضع لا يختلف قط وهذا المناسبات مبدأ الحوادث في العالم (قلنا) لسنا  
لزم اختلاف جهة الحركة بل نقول الفلك الأعلى يتحرك من المشرق إلى المغرب والذي تحته بالعكس  
وكل ما يمكن تحصيله بهذا يمكن تحصيله بعكسه وهو أن يتحرك الأعلى من المغرب إلى المشرق وما تحتها في

والأجزاء في المصور  
الذكورة وإن كان محالا  
قلنا لا يتشدد الجائع  
حيثما ناكل شي من  
جوائبه وأجزائه التي  
عوت جوارها إذا محال حاز  
أن يستلزم محالا آخر هذا  
ما ذكره وهذا كما ترى  
لا يضر بالانحواش عنهم  
قد جمع كلمة تلك المقدمة  
ومع ضرورتها ولا حاجة  
لنألي اثبات هدم المريج  
فهاذا ذكر من المصورة  
(نعم) أن ثبت ذلك يكون  
ققنا لتلك الكلمة التي  
ادعوا ضرورتها ونحوهم  
المريج في المثال الجسري  
ببل اثباته لا يقدح فيما  
هو المقصود بل على سبيل  
أن يثبتوا تلك المقسمة  
وضرو ربها وإفهم ذلك  
ثم أن ما ذكره من  
المقدمة الكلية منقوض  
بصورها لأنه لا شاك أن  
جميع النقط المفروضة في  
الفلك متساوية في الماهية  
وكذلك جميع الدوائر  
المفروضة فيه متساوية في  
الماهية وكذلك القرب في  
جميع الخطوط المفروضة  
فهي من نقطتين معينتين  
لأن تكونا قطبين وتعيين

دائرة معينة لأن تكون منطقة وتعيين خط معين لأن يكون محورادون سائر النقط والدوائر  
وانحطوط ترجع من الفاعل الحركة لأحد الأمور والتساوية على الآخر من غير أمر مريج (ومنها) أنه لا شك أن نسبة الأفلاك إلى  
الحركة كالتى جميع الجهات على السوية وكذا إلى الحركات المختلفة المقادير في السرعة مع أن كل واحد من الأفلاك لخص بحركة سريعة  
معينة إلى جهة معينة دون سائر الحركات ودون سائر الجهات وماذا لا إلا من جميع من القابيل الحركة لأحد الأمور المتساوية في الأجزاء

مقابلته

على الآخر غير محض (ومنها) أنه لا شك أن كل واحد من الأفلاك الشاملة للأرض وكل واحدة من التداوير وهي الأفلاك الغير الشاملة للأرض المكونة في الأفلاك الشاملة بسيطة متشابهة الأجزاء وكل واحد من الكواكب مع كل واحد من الكواكب اختص بموضع معين من التداوير أن مركزها فيه كالخبرة والقمر وموضع معين من الفلك أن كان مركز الفلك كالشمس وسائر النواكب وكذلك كل واحد من التداوير اختص بموضع معين من الفلك دون ١٣ سائر المواضع وكذلك اختص جانب معين من الفلك بكونه أوجا والجانب الآخر بكونه حضيضا دون سائر الجوانب مع تساوي الجوانب بأمرها في الماهية لا بكون الفلك بسططا وكل ذلك ترجيح من الفاعل لأحد الأمور المتساوية على الآخر غير مرجح (وأجابوا عن النقوض المذكورة) أنا لان سلمان في شيء من الصور المذكورة ترجيحاً لأحد الأمور المتساوية على الآخر غير مرجح

مقابلته فيحصل متفاوت وجهات الحركة بعد كونها دور فهو بعد كونها متساوية متساوية بعد كونها غير متساوية غير متساوية (فان قالوا) الجوانب متساوية متضادة فان فكيف يتساوون (قلنا) هذا يقول اننا في التقدم والتأخر في وجود العالم متضاد فكيف يدعى تساويهما وكذا عوائدها يعلم تشابه الاوقات بالنسبة الى امكان الوجود والى كل مصلحة يتصور وفرضها في الوجود فكذلك يعلم تساوي الاحياز والاضلاع والاماكن والجهات بالنسبة الى قبول الحركة وكل مصلحة تتلقى بها فان ساغ لهم دعوى الاختلاف مع هذا التشابه كان تصورهم دعوى الاختلاف في الاحوال والحيثيات أيضا (الاعتراض الثاني) على أصل دليلهم ان قال استعملتم حدوث حادث من قديم ولا بد لكم من الاعتراف به فان العالم حوادث ولها اسباب (فان قلتم) الحوادث استندت الى الحوادث الى غير نهاية فهو محال وليس ذلك مستقداً قبل ولأن ذلك يمكن الاستغنى عن الاعتراف بالماضي وثبات واجب الوجود وهو مستند الممكنات واذا كانت الحوادث لها طرف ينتهي اليه متسلسلا فيكون ذلك الطرف هو القديم فلا بد ان على أصلهم من تجرد صدور حادث من قديم (فان قيل) نحن لا نعد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نعد صدور حادث هو أول الحوادث من القديم الا فيأرق حالة الحادث ماقبله في ترجيح جهة الوجود لان حيث حضر وقت ولا أول ولا شرط ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الاسباب فاما اذا لم يكن هو الحادث الأول جازان صدر منه حدوث شيء آخر بسبب استعداده فيقبل القابل أو حضور الوقت الموافق أو ما يجري هذا الجرى (قلنا) فالسؤال في صدور الاستعداد وحضور الوقت وكل ما يحد قائم فاما ان يتسلسل الى غير نهاية أو ينتهي الى قديم يكون أول حادث منه (فان قيل) المواد انقضية للصور والاعراض والكيفيات ليس شيء منها حادثا والوكيفيات الحادثة هي حركة الافلاك أهني الحركة الدورية فهو ما يحد من الاضافات الإضافية فلما من التثبوت والتدبير والتوسع وهي نسبة بعض أجزاء الفلك والكواكب الى بعض ولعمري نسبة الى الأرض فيحصل من الطلوع والشرق والوال من منتهى الارتفاع والهبوط من الأرض بكون الكواكب في الأوج والقرب بكونها في الحضيض والميل من بعض الافطار بكونها في الشمال والجنوب وهذه الاضافة لازمة للحركة الدورانية فلو لم يكن الدور في بعض الحركات الدورانية وأما الحوادث فيها فيجوز به متغير ذلك القمر وهو المعتاصر بما مرض فيها من كون فساد وانحياز واقتراق واسحاق من صفة الى صفة فكل ذلك حوادث مستند بعضها الى بعض في تفصيل طريقه وبالآخرة تنتهي مبادئ اسبابها الى الحركة السماوية بالدورية ونسبة الكواكب بعضها الى بعض أو نسبتها الى الأرض فيخرج من مجموع ذلك ان الحركة الدورانية الدائمة لا بد من استند الحوادث كلها بحركتها السماوية كحركة الدور في نفوس السموات فانها حادثة نازلة منازل ونسبها بالنسبة الى أيدئنا ونفوسها قديمة فلا حرج أن الحركة الدورانية التي هي موجها أيضا قديمة ولما تشبهت أحوال النفوس لكونها قديمة تشابهت أحوال الحركات أي كانت دائرة أيدئنا فاذن لا يتصور ان يصدر الحادث من قديم الا بواسطة حركة دورانية أبدية تشبه القديمة من وجه فانه دائم أبد أو تشبه الحادث من وجهه فان كل جزء فرض منها كان حادثا بعد ان لم يكن فهو من حيث انه حادث بأجزائه واطرافه مسبباً للحوادث ومن حيث انه أبدى متشابه الاحوال صادر عن نفس أزلية فان

المعنيين الى الجهة المعينة أولاتها وان كانت قابلة لسائر أنواع الحركات والى سائر الجهات لكن العناية بالافلاك لا تحصل الأمن تلك الحركة المخصوصة أولان تشبه كل فلك بالجمهور المتأخر الذي هو مشقة لا يحصل الاثبات للحركة وأما اختصاص الكواكب والالوان والخصائص والتداوير بالمواضع المعينة من الفلك دون غيرها فانما يرجع لتساوي الفلك الذي مركزه مركز العالم يحصل أولان حصل فيه الفلك لتساوي المركز بحيث يماس سطحه الأعلى السطح الأعلى من ذلك الفلك على نقطة مشتركة بينهما التماس

هي الأوج والنسطح الأدنى على نقطة مشتركة بينهما التي هي المخصص ثم حصل التدوير في الخارج المركز وأحدث فيه تفرقة ثم الكواكب والتدوير أوفى اندراج المركز وأحدث فيه تفرقة لكننا لا نقول بذلك بل نقول الفلك الموافق المركز والقطب الخارج المركز والتدوير والكواكب حصلت ما أول من ذلك حدوث هذه الأمور في تلك المواضع ولم يحدث الأمور المذكورة على الوجه المخصوص امتنع الانتقال عليها لامتناع ١٤ ان يفرق على الأفلاك هذا ما لا واستغفر أنت فيما بعد بطلان ما ذكره

في سبب تميز الحركة من الأمور الثلاثة وبذلك يتصل جوابهم عن التعمين الأولين وأما جوابهم عن النقض الثالث فتركيب جداول حصول الأمور المذكورة مع الارتفاع السري جيب بلا مرجح لأن حصول الفلك الموافق المركز على وجه يكون ميل الفلك الخارج المركز إلى جانب منه كحصوله على وجه يكون ميله إلى جانب آخر منه وكذلك حصول اندراج المركز على وجه يكون التدوير في ذلك الجانب كحصوله على وجه يكون التدوير في جانب آخر منه وكذلك حصول التدوير على وجه تكون الكواكب في ذلك الجانب هذه كحصوله على وجه يكون في جانب آخر منه فكان حصول كل من الأمور المذكورة على ذلك الوجه مترجحاً عن الفاعل لاحتداد الأمور المتساوية على الآخر ثم أن أشكل عليك ما ذكرناه واختلاف في قلب من وسواس الوهم وأثبت الآن ندي

كان في العالم حوادث فلا بد من حركة دورية وفي العالم حوادث فالحركة الدورية بالبدنية ثابتة (قلنا) هذا التطويل لا يمتنع فإن الحركة الدورية التي هي المستند حادث أم قديم فإن كانت قديمة فكيف صارت مستند الأول للحوادث وإن كانت حادثة افتقرت إلى حادث آخر وبسلسل وقولك أنهم من وجه شبه القدم ومن وجه شبه الحادث فانه ثابت محدد أي هو ثابت التحديد محدد الثبوت فنفق قولهم مبدأ الحوادث من حيث أنه ثابت أو من حيث أنه محدد الثبوت فإن كان من حيث أنه ثابت فكيف حصل من ثابت متشابه الأحوال التي في بعض الأحوال دون البعض وإن كان من حيث أنه محدد فبما سبب تحديده في نفسه فاحتاج إلى سبب آخر وبسلسل وهذا غاية تقرر الإلزام ولم في الخارج وج من هذا الإلزام نوع احتمال سنو رده في بعض المسائل بعد هذه في طريق كلام هذه المسألة بانضمام شعوب الكلام وقوله في أناسين أن الحركة الدورية لا يصلح أن تكون مبدأ الحوادث فإن جميع الحوادث محسوسة لله تعالى استفاد من غير واسطة وينطلق ما لا بد من كون السماء محبوا أناهم بحركتها بالاختيار حركة نفسية كحركاتنا (دليل ثان) لهم في المسألة تزعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله تعالى والله تعالى متقدم عليه ليس بخافوا ما نرى بديهياً معتقداً بالذات لا بالزمان فتقدم الزمان على الاثنين فلهما الجامع مع أنه يجوز أن يكون معه في أوجود الزمان وكذا قدم الله على المعلوم مثل تقدم حركة النخس على حركة الفلك التابع له وحركة البدع حركة الخاتم حركة اليد في المصراع حركة الساعة فلهما مساوية في الزمان وبعضها على وبعضها معلول أو يقال تحرك الفلك بحركة النخس تحرك الساعة بحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك النخس بحركة الفلك وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت مساوية فإن أريد تقدم الباري على العالم هذا الزمان أن يكون حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً أو أن أريد أن الباري متقدم على الزمان والعالم لا لا الذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معد وماذا كان له معد سابقاً على الوجود وكان الله تعالى ساداً قاعداً عديدة على طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول فاذن قبل الزمان زمان لانهاية له وهو متناقص ولا حله بسحيل القول بحدوث الزمان وأذا وجد الزمان وهي عبارة عن قدما للحركة وجب قدما للحركة وجب قدما للحركة الذي يدوم الزمان يدوم الزمان يدوم الزمان كنه (الاعتراض) هو أن يقال الزمان حادث ويخلق وليس قبله زمان أصلاً ولا نبي يقول إن الله تعالى متقدم على العالم والزمان له كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومعه قولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري وعدم ذات العالم فقط ومعه قولنا كان ومعه عالم وجود الذاتين فقط ونعني بالتقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كتحقق واحد ولو كان الله تعالى على عيسى مثلاً ثم كان وعيسى معه لم يمتنع من الفلك الوجود ذات وهم ذات وجود اثنين وليس من ضرور ذلك تقدير شيء ثالث وإن كان الوهم لا يسكت عن تقدير ثالث فلا تغافل إلى أعالي الأوهام (فان قيل) لقولنا كان الله ولا عالم مفهوم ثالث سوى وجود الذات وعدم العالم بديلنا لوجودنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات وعدم ذات حاصل لا يصح أن نقول كان الله ولا عالم بل الصحيح أن نقول كان الله ولا عالم ونقول بالماضي كان الله ولا عالم فينبين قولنا كان ويكون فسر في ذلك يسر شوب أحدهما من باب الآخر فليجيب عما يعود

ضرورية تلك القضية فقلنا الخلف عن أحصاهاهم بالترام التسلسل التعلقات والقول بأن تعلق الاله الإرادة إلى أحد الضدين محتاج إلى مرجح آخر فهو تعلق آخر لا يراد به تعلق بذلك التعلق وهم جرح إلى غير التمام ويعتبر بطلان مثل هذا التسلسل لانه تسلسل في الأمور بالاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج (فان قلت) نحن نعلم بالماضي ردة نامي أردنا ناشأنا في إدراكنا فظهر أن تعلق الإرادة لا يكون بتعلق آخر (قلت) عدم احتياجنا في إرادتنا إلى إرادة أخرى لأن إرادتنا ليست من فعلنا بل من فعل الله



سواءه وأما إرادة الله تعالى فلا بد وأن تكون من فعله فلا يلزم من عدم إرادتنا إرادته تعالى إرادته تعالى إرادته  
وقد يمتنع على إيجابه تعالى بأن الفاعل بال قصد والإرادة لابد له من أمر باعث على الفعل ليرجع الفعل على الترك عند موداك الباعث  
لا بد أن يكون حصوله أولى بالنسبة إلى الفاعل من لاجصوله والالتم ليس باعثا على الفعل ضرورة ما كان حصوله ولا حصوله بالنسبة  
إلى الفاعل سواء لم يكن باعثا على الفعل فثبت يلزم استحکاله بالغبر وأنه محال ١٥ (والجواب) أن الالتم إلى الفاعل بالقصد

والإرادة لابد له من أمر  
باعث على الفعل سوى  
القصد والإرادة ولوسلم  
فلان لم أنه يلزم أن يكون  
حصوله بالنسبة إلى  
الفاعل أولى من لا  
حصوله ولم لا يكفي  
الأولى بالنسبة إلى الغير  
في كونه باعثا على الفعل  
والاشاعرة يوافقون  
الحكماء في أن الباعث على  
الفعل لابد أن يكون  
حصوله أولى بالنسبة إلى  
الفاعل من لاجصوله  
ويدهون فيه الضرورة  
ويقتضون في الجواب  
على منع المقدمة الأولى  
والاعتراض يوافقونهم في أن  
الفعل بالاختيار لابد له  
من أمر باعث على الفعل  
لأنهم يمتنعون لزوم كونه  
أولى بالنسبة إلى الفاعل  
ويكتفون في الجواب  
بهذا المنع  
والفصل الثاني في إبطال  
قولهم بتقديم العالم على  
اتسقت أرباب الملل  
والشرائع من أهل الانحلال  
وغيرهم على أن العالم  
محدث بخلافه في ذلك  
جهور الفلاسفة ووقوف  
جاليونوس فيه على ما حكى

اليه الفرق ولا شك في اتساق الافتراض في وجود الذات ولا في عدم العالم بل في معنى ثالث فأننا إذا قلنا  
بعدم العالم في المستقبل كان الله تعالى لم يقل لنا هذا خطأ (فإن كان أغا غايل) على ما مضى فدل على أن  
تحت لفظة كان مفهوم ثالث وهو الماضي والماضي بذاته هو الزمان والماضي بدنه هو الحركة فانه اقتضى  
بعض الزمان قبل الضم ورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلنا)  
المفهوم الأصلي من الفاعل وجود ذات وعدم ذات والأمر الثالث الذي فيه افتراق الفاعل من نسبة لازم  
بالإضافة الدنيا بدليل أن الوقت قد انقضى في المستقبل ثم قدرنا لك بعد ذلك وجودنا ناسبا لكنا عند ذلك  
نقول كان الله ولا عالم يصح قولنا سواء أردناه عدم الأول أو العدم الثاني الذي هو بعد الوجود بأنه  
أن هذه نسبة أن المستقبل يصح يجوز أن يصح ما مضى فبر عنه بلفظ الماضي وهذا كله يجوز لوهم عن  
فهم وجوده منذ الأمع تقدير قبل له وذلك قبل الذي لا ينفك الوهم عنه بظن أنه شيء محقق موجود وهو  
الزمان وهو كجزء الوهم من أن يقدر تنهاى الجسم في جانب الرأس مثلا الأعلى سطح له فوق فيتوهم  
أن وراء العالم مكانا ملاما لا ملاما ولا ذاقيل ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده من كل الوهم من  
الاذعان لقوله كما إذا قبل ليس قبل وجود العالم قبل هو وجود محقق نفر من قبوله وكما جاز أن يكون  
الوهم في تقديره فوق العالم خلاه من بعد لانه به خطأ وبين خطأ ميان يقال له انخلا ليس مفهوما في  
نفسه أما البعد فهو تمام الجسم الذي تتساعدا أقطاره فإذا كان الجسم متناهايا كان البعد الذي هو تابع له  
متناهايا فأنقطع الملام والخالع غير مفهوم في نفسه فثبت أنه ليس وراء العالم انخلا ولا ملامه وإن كان الوهم  
لا بد عن لقوله فكذلك يقال كان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد  
الحركة فكان ذلك امتدادا لقطار الجسم وكان قيام الدليل على تنهاى أقطار الجسم منع من إثبات بعد  
وراءه فقيام الدليل على تنهاى الحركة من طرفه منع من تقدير بعده زماني وراءه فإن كان الوهم متشبها  
بجباله وتقديره لرواى عنه فلا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم الصارعة عنه من بالإضافة إلى قبل  
وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم الصارعة عنه عند بالإضافة إلى فوق وتحت فإن إثبات فوق لا فوق  
فوقه جاز إثبات قبل ليس قبله قبل محقق الأعيال وهم كافي الفوق وهذا لازم فليعلم أنهم اتفقوا على  
أنه ليس وراء العالم انخلا ولا ملامه (فإن قيل) هذا الموازنة معو حلة لأن العالم ليس له فوق ولا تحت بل  
هو كروي وليس للكرة فوق ولا تحت بل هي سميت جهة فوق من حيث أنه يلي رأسها والآخر تحت من  
حيث أنه يلي رجلها فهو رأس تحيد له بالإضافة إلى السلك والجهة التي هي تحت بالإضافة فوق بالإضافة إلى  
غيره إذا قدر على الجانب الآخر من كرة الأرض واقفا بماذى أخص قدمه أخص قعبل بل الجهة  
التي تقدرها فوقك من أجزاء السماء نهارا هي بينا تحت الأرض وما هو تحت الأرض بعدوى فوق  
الأرض بالدورة وأما الأول وجود العالم لا تصور أن يتقلب آخره أو كما لو تدرنا خشبة أحد طرفيها  
غلظ والآخر رقيق واصلطنا على أن نسمى الجهة التي تلى القسقى فوقا إلى حيث يمتد إلى الجانب الآخر  
تخامل بظاهر هذا اختلاف ذاتي في أجزاء العالم بل هي أسامى مختلفة قيامها بينة هذه الخشبة حتى لو  
عكس وضعها انعكس الاسم والعالم لا يتبدل فالفوق والتحت نسبة مخنة السلك لا تختلف أجزاء العالم  
وسطوحه فيه وأما العدم المتقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده فذاق له لا يتصور أن يتبدل فيصير

عنه أنه قال في مرضه الذي توفي فيه لبعض تلاميذه أكتب على ما علمت أن العالم قديم أو أحدث قال الإمام الرازي وهذا دليل على أن  
جاليونوس كان منصفه طالبا للحق فإن الكلام في هذه المسئلة قد يقع من العموم والصعوبة إلى حيث يضع حل أكثر القول فيه هو أعلم أن  
لفلاسفة في أمر العالم وتعيين ما هو القديم منه أراء متشعبة وأقوال منتشرة لا تافدة في الأطناب يذكر ما خلاصة تصرع في بيان مذاهب  
مقدمهم الذي هو الفيلسوف اللطفي عندهم والعلم الأول وهو ارسطاطلس وقد رد على كل من قبله وخفف عنه مؤثرنا بطا آراء

أولاهم (فنقول) ذهب هو من تابعة من المشتمل إلى الاسم وغيرهم إلى أن العالم ما مجردات أو مباديات والمجردات منها ما هي قديمة كاقول والنفس الفلكية ومنها ما هي حادثة كالنفس البشرية وأما المباديات فالتلكيات قديمة وتولدوا صورها الجسمية والنوعية وبعض أعراضها من الشكل والصور دون الحركة والوضع وأما العنصريات فأنها قديمة وتولدوا صورها الجسمية بالنوع وصورها النوعية بالجنس على ١٦ معنى أن مادة العناصر لا تخلو عن صورة النوعية لعنصر ما لكن خصوصية النار به أو

الهوائية أو المائية أو الأرضية لا يلزم أن تكون قديمة فهذه الصور مشتركة في جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون بنفسها مستمر الوجود نه عقب أنواعه ولم يثبت تقدمها العالم وجوده (الأول) وهو عدمهم المطلق وعروهم الوثيق إن جسيق ما لا بد منه في إيجاد المادى العالم إن كان حاصل لا يزال كان لايجاد حاصله في مكان وجود العالم الذى لا يختلف من الإيجاد كذلك إذ أولم يحصل كان حصوله بعده ما أن يتوقف على شرط حادث فلا يكون جميع ما لا يحدث أصلا في الأزلى وهو بخلاف المفروض أولا يتوقف فيلزم الزمان بالمرح لأن الماثر المتبع لجميع الأمور والمتبعية في الإيجاد مشترك بين الوقت الذى حصل فيه الإيجاد وبين ما قبله فوقه في ذلك الوقت دون ما قبله رجحان لاحدا منسوبا بين على الآخرين لم يكن جميع ما لا بد منه في الإيجاد

أخروا لا العلم المقدر عند إفناء العالم الذى هو عدم لاسق بتصور أن بصريسا بقا فثابت وجوده العالم الذى أحدهما أول والثاني آخر طرفان ثابتان لا يتصور التبدل فيهما بتبدل الأضافات لثبته بخلاف الفوق والتحت فإذا أمكننا أن نقول ليس للعالم فوق ولا تحت فلا يمكن أن نقول ليس وجود العالم قبل ولا بعده وإذا ثبت القبل والبعد فلا معنى لزمان سوى ما بعدهما بالقبل والبعء (قلنا) لا فرق فانه لا غرض في تعيين لفظا فوق والتحت بل لفعل إلى لفظ الزمان والخارج وبقوله للعالم داخل وخارج قيل خارج العالم شئ من ملاء أو خلافة قول ليس وراء العالم إلا خلافا ولا ملاء وان عتيم بالخارج سطحة الأعلى قله خارج وإن عتيم غير فلا خارج له وكذلك إذا قيل إنما للوجود للعالم قبل هل لنا أن نقول على به أنه هل لوجود العالم بداهة أى طرف منه استدامه قبل على هذا الكلام الخارج على تأويل أنما الطرف المكتشف والمنقطع أنسطح وإن عتيم بقيل شئ آخر فلا دلل للعالم كانه إذ أعني بخارج العالم شئ سوى السطح قبل لا خارج للعالم (وإن قلتم) لا يعقل مبتدأ وجوده لا قبل له (فيقال) ولا يعقل منتهى وجوده من الجسم لا خارج له (فإن قلتم) خارجه سطحة الذى هو منقطعه لا غير (قلنا) قبله بداهة وجوده الذى هو طرفه لا غير (بقي) أن نقول لله وجوده ولا عالم معه وهذا لا يتقدم أيضا لوجب أن ثابت شئ آخر والذى يدل على أن هذا عمل الوهم أنه مخصوص بالزمان والمكان فإن الجسم وإن اعتقد تقدم الجسم بغير وجه لا تقدر حدوثه ونحن وإن اعتقدنا حدوثه بزمانه وهذا لا تقدر قدمه هذا في الجسم فإذ رجعنا إلى الزمان لم يقدر الجسم على تقدر حدوث زمان لا قبل له وخلاف المعتقد يمكن وضعه في الوهم بتدبير أو فرضا وهذا مما لا يمكن وضعه في الوهم كما في المكان فإن من يمتدته انتهى الجسم ولا من يمتدته كل واحد يقدر أن تقدر بوجه ليس وراءه إلا خلافا ولا ملاء بل بغير وجه ما قبل ذلك ولكن قيل صريح العقل أنما لا يمنع وجود جسم منتهى بحكم الدليل لا يلتفت إلى الوهم وكذلك صريح العقل لا يمنع وجوده منتهى قبله شئ وإن قصر الوهم عنه فلا يلتفت إليه لأن الوهم ما ينافى جسمه امتناعها لا الوجوب بحسب آخروا وامتناعه خلافا يمكن من ذلك في التائب وكذلك ينافى الوهم حادثا لا بالبداهة شئ آخر وكل عن تقدر حادث ليس له قبل هو شئ موجود وقدما نقضى فهذا هو سبب التلط والتأوهة حاصلته بهذه المعارضة والله الموفق (صيفة) ثانياً نعلم في الزمان قدم الزمان قالوا الأشكال في أن الله تعالى عندهم كاد على أن يخلق العالم قبل أن خلقه بقدر سنة ومائة سنة وألف سنة وما لا نهاية له وهذه التقدير مراتب متفاوتة في المقدار والكمية فلا بد من ثبوت شئ قبل وجود العالم عند مقدر بعضه أمد أو أطول من البعض (فإن قلتم) لا يمكن إطلاق لفظ السنين إلا بعد حدوث الفلك ودور فلتلك الفلك (نلتزم بصيغة) أخرى فنقول لا يتقدم زمان العالم من أول وجوده قدما قدركه إلى الآن بأن دوره مائة ألف سنة فلا قبل كان الله سبحانه قادرا على أن يخلق قبله عالما نائما له بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة سنة (فإن قلتم لا) إن كانه انقلب القديم من العز إلى القدرة وأما العلم من الاستحالة إلى الامكان (وإن قلتم نعم) ولا بد منه فهو سبب قد زعم أن يخلق عالما ثالثا بحيث ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة سنة في دورة فلا بد من نعم (فنقول) هذا العالم الذى سميناه بحسب ترتيبنا في التقدير ثلثا وإن كان هو الاسمى هل أمكن خلقه مع العالم الذى سميناه ثانيا وإن كان ينتهي إلى زماننا هذا بألف ومائة سنة في دورة ولا آخر بألف ومائة سنة وإن كان في مسافة الحركة وسرعته

حاصل في الأزلى كان بعينه حادثا قطعاً فإن لم يتجوز هذا الحادث إلى تأثير مؤثر لم يستثناء الحادث عن (فإن الماثر وهو ضروري الاستحالة وإن احتاج فاما أن يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصل لا يزال فيلزم قدم الحادث وألا يكون قدمه حادث بالضرورة ونسبة الكلام اليوم يلزم التسلسل وأوجب بعينه وجوده أحدهما وهو المشهور رفقين الأقوم وعليه اعتماد الأكثر هو أن لا ينسب أن جميع ما لا بد منه في إيجاد المادى للعالم إن كان حاصل في الأزلى كان الإيجاد حاصل لا في (قولهم) إذ كان جميع

فلا بد منه في الابداح حاصل في الازل ولم يتوقف التأثير على شرط حادث لم ين قد تم حصول الاثر فيه الى زمان من غير مرجح متوقع وانما يلزم ذلك اذا لم يكن من جملة ما لا بد منه الارادة التي من شأنها التخصيص والترجيح متى شاء الفاعل من غير احتياج الى تخصيص و مرجح من خارج واما اذا كان من جملة ما لا بد منه الارادة فلا يلزم ترجيح المختار احد المتساويين من غير مرجح من خارج واستحالته ممنوعة (واعترض عليه) بأنه لا شك ان نفس الارادة غير كافية في حصول المراد بل ١٧ لا بد من تعلقها بان كان ذلك التعلق

قديما يلزم ان يكون الاثر الذي يكتفي في وجوده هذا التعلق قديما ايضا الذو اخص بوقت دون وقت لم الى زمان بل مرجح لان الى زمان الحاصل من ذلك التعلق يتم الاوقات كلها وان كان حادثا قلنا الكلام البسه فان استند حدوثه الى الحادث آخر وهكذا الى النهاية سواء كان ذلك الحادث تعلق ارادة او غير ذلك التسلسل في الحوادث والاساتفي الحوادث من مؤثر بخصه بوقت حدوثه فيلزم الى زمان بلا مرجح واجب بأنه يحدو زمان تعلق الارادة النفسية في الازل بوجود العالم في وقت معين فلا يلزم الى زمان الحاصل من ذلك التعلق جميع الاوقات فلا يلزم الى زمان من غير مرجح ورد بأنه حينئذ يتوقف وجوده على حضور ذلك الوقت الحادث فيقتل الكلام فيه وتسلل ولناقل أن يقول حضور ذلك الوقت الذي هو حادث يتوقف على وقت آخر حادث سابق عليه وهكذا فلا يلزم منه تسلسل

(فان قلتم نعم) فهو محال اذ يستحيل أن يتساوى حركتان في السرعة والبطء بينهما الى ان يوقتا واحدا والاعادة متعارفة (وان قلتم) ان العالم الثالث الذي ينتهي اليه وانما يتو دورا لا يمكن ان يخلق مع العالم الثاني الذي ينتهي اليه بنا ينافي ما تقدم ذكره بل لا بد ان يخلق قبله بمقدار يساوي المقدار الذي تقدمه العالم الثاني على العالم الاول وجهنا الاول لانه اقرب الى وجودنا اذا ارتقينا من وقتنا اليه بالمقدار فيكون قدر امكان هو ضعف امكان آخر ولا بد من امكان آخر هو ضعف الكل فهذا الامكان المقدار الحكم الذي بعضه أطول من البعض عقده معلوم لاحقة له الا ان زمان فليس ههنا الكميات المقسمة صفة ذات الباري تعالى عن التقدير ولا صفة عدم العالم الذي ليس شيئا حتى يتقدر بمقدار مختلفة والكمية صفة فتستدعي كمية وليس ذلك الحركة والكمية الا الزمان الذي هو قدر الحركة فاذن قبل العالم عندكم حتى ذو كمية متفاوتة وهو الزمان قبل العلم عندكم زمان (الاعتراض) ان كل هذا من عمل الوهم وانرب طريق في دفعه المقالة للزمان بالمكان فاننا نقول هل كان في قدره ان يخلق الفلك الاعلى في محله أكبر مما خافه بذراع (فان قالوا لا) فهو تعجز (وان قالوا نعم) انبذوا عن وثلاثة أذرع وكذلك يرتقي الامر الى غير نهاية (ونقول) في هذا اثبات بعد وراه العالم بمقدار كمية اذ لا كبر بذراعين ما كان يشغل ما يشغله الا كبر بذراع عوراء العالم بحكمه كمية تستدعي كمية وهو الجسم أو انخله وراه العالم خلاء أو سلاء خال الجواب عنه وكذلك هل كان الله قادرا على أن يخلق كراما لم اصغر مما خلقه بذراع ثم يذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينبغي من الملا والمثل فلا حيزا اذا الملاء المتتقي عند نقصان ذراعين أكثر مما ينبغي عند نقصان ذراع فكون الخلاء مقنونا وانخله ليس بشيء فكيف يكون مقنونا (وجوابنا) في تخيل الوهم تقدير الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابهم في تخيل الوهم تقدير الامكانات الكائنية ورا وجود العالم والفرق (فان قيل) نحن نقول ان السبعين يمكن فهو غير مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو اصغر منه ليس يمكن فلا يكون مقدورا وهذا المنذر باطل من ثلاثة اوجه (أحدها) ان هذه أكبر ما العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو اصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدره الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والمنتفع والجمع بين النقي والاثبات واليه ترجع الحالات كما افهموكم بآرنا س (الثاني) انه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا اصغر فهو جوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن حلة فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الاسباب وليس ههنا معكم (الثالث) هو ان الفاسد لا يفرغ من معالته بخله وتقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده كما بل وافي الوجود الامكان من غير زياد ولا نقصان (فان قلتم) فقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن يمكن ان يكون مقدورا ومنتفع حصول ما ليس يمكن لا بد على العجز (وان قلتم) انه كيف كان مجتهدا اقصر يمكن (قلنا) ولم يستحيل ان يكون مجتهدا في حال يمكن في حال كان الشيء اذا اخضع احد الصدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخضع له امكان انصافه بالآخر (فان قلتم) الاحوال متساوية (قيل) انكم والمقادير متساوية فكيف يكون مقدار امكان أو كبره أو اصغر مقدار نظير مجتهدا فان لم يستعمل ذلك لم يستعمل هذا فانطربق المقارعة والتحقيق في الجواب ان ما ذكره من

الاقوات الماضية المتوهم التي لا وجود لها في الخارج اصلان الكلام في اوقات قبل وجود العالم فلا تسلسل اسحقه فمثل هذا التسلسل وليس حدوثه اربعة وجوده بعد عدم بل المراد كونه غير ازل فليتأمل وبأنه يجوز أن يكون ذلك التعلق حادثا مستند الى تعلق آخر وهكذا الى غير النهاية لانها أمر اعتباري والدليل ما قام على استحالة تقدمه ورد هذا الجواب بان تعلق الارادة وان كانت امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج الا انها ليست من الاعتبار التي يتوقف

الاساس في اياتها طاع الاعتبار بل يتوقف وجود العالم حيث نفعها فغيرها ان التطبيق في باعتبار وجودها في الموقوف بها على  
 سبيل الترتيب ولناقل أن يقول جريان برهان التطبيق انما يكون اذا كان لها وجودات متفرقة اما في الخارج او في العقل لا امتناع  
 التطبيق في عالم يوجد أصلا وانما في العقل لا يستلزم كونهما وجودا محال وجودين وولم يزل لا يجوز أن تكون تلكا لتعلقات  
 أمور متعاقبة وتكون كل باقية ١٨ مناشير طاللا حتى ان ينتهي الى تعلق هو شرط لحدوث الاجسام وطلان

تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسألة ان الله قد علم ما لا يمتنع عليه الفعل ابدأ الوارد وليس في هذا  
 القدر ما يجب اثبات زمان ممتد الا ان يضيف الوهم بلبس من شأ آخر (دليل ثاثلهم على قدم العالم)  
 تمسكوا بان قالوا وجود العالم يمكن قبل وجوده اذ يستحيل أن يكون معتمدا على ما يصير ممكنا وهذا الامكان  
 لا اول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن أن يوصف العالم في نفسه بأنه  
 مجتمع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل فالممكن على وفق الامكان انما يزل فان معنى قولنا انه يمكن  
 وجوده انه ليس محال وجوده فان كان ممكنا وجوده ابدأ لم يكن محالا وجوده ابدأ والافان كان محالا  
 وجوده ابدأ بطل قولنا انه يمكن وجوده ابدأ وان بطل قولنا ان الامكان  
 لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل صح قولنا ان الامكان له اول واذا صح ان له أولا كان قبل ذلك  
 غير ممكن فيؤدي الى اثبات حال لم يكن العالم فيه ممكولا كان الله تعالى قادرا (الاعتراض بأن يقال)  
 العالم لم يزل يمكن الحدوث والاحرام مامن وقت الا لا يصور احدا منه فيه واذا قدر وجوده ابدأ لم يكن حادنا  
 فلم يكن الواقع على وفق الامكان بل خلافه وهذا كقولهم في الممكن وهو ان تقدير العالم أكبر مما هو او  
 خلق جسم فوق العالم يمكن وكذا آخر فوق ذلك الاخر وهكذا الى غير نهاية فلا نهاية لامكان الزيادة ومع  
 ذلك فهو وجوده لا معطى لانها به لا غير ممكن فكذلك وجوده لا ينتهي طرقة غير ممكن بل كما يقال الممكن  
 جسم متناه السطح ولكن لا تتعبد مقدار في الكبر والصغر وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ  
 الوجود لا يتعبد في التقديم والتأخر وأصل كونه حادنا منه في انه الممكن لا غير (دليل رابع لهم) وهو انهم  
 قالوا كل حادث فاما لاداة التي فيها الحادث تسبقه اذ لا يستقي الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة  
 وانما الحادث المصور والاعراض والكيفيات على المواد (وبينه) ان كل حادث فهو قبل حدوثه لا يتخلو  
 اما ان يكون ممكن الوجود او مجتمع الوجود او واجب الوجود ومحال أن يكون مجتمعا لان المجتمع في ذاته  
 لا يوجد فقط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فان الواجب الوجود لذاته لا يعدم قط فدل على أنه  
 ممكن الوجود بذاته فان كان ممكن الوجود حاصل له قبل وجوده وامكان الوجود وصف اضافي لا قوام له  
 بنفسه فلا بد له من محل يضاف اليه ولا على المادة فيضاف اليها كما تقول هذه المادة قابلة للحرارة  
 أو البرودة أو الاسوداد والابيض أو الحركة أي يمكن له حدوث هذه الكيفيات وطرياق هذه التغييرات  
 فيكون الامكان وصف المادة لا يكون لها مادة فلا يمكن ان تحدث اذ لو حدثت لكان امكان وجودها  
 سابقا على وجودها ولكن الامكان قائما بنفسه غير متناه الى شيء مع انه وصف اضافي لا يعقل قائما  
 بنفسه ولا يمكن ان يقال انه معنى الامكان يرجع الى كونه مقدورا أو كون القديم قادرا على له لا  
 لا تعرف كون الشيء مقدورا بالابكونه ممكنا فذلك هو مقدور لانه يمكن وليس بمقدور لانه ليس بممكن  
 وان كان قولنا هو ممكن يرجع الى انه مقدور فكانا هو مقدور لانه مقدور وليس بمقدور وهو تعريف  
 لشيء بنفسه فدل ان كونه ممكنا قضية أخرى في العقل ظاهرة بها تعرف القضية الثانية فهو كونه  
 مقدورا ويعقل أن يرجع ذلك الى علم القديم بكونه ممكنا فان العلم يستدعي معلوما واما الامكان  
 المعلوم غير العلم له لا يتم هو وصف اضافي فلا بد من ذات يضاف اليه او ليس الا لاداة وكل حادث فقد

التسلسل في الامور المتعاقبة لم يثبت عندهم ولتسليم ان يلزم في مقام المنع منه فلا يتم الدليل على ما هو المطلوب وبأنه يجوز ان يكون ذلك التعلق حادنا لا يستند حدوثه الى حادث آخر قوله يستقي الحادث عن مؤثر يخصه بوقت حدوثه فيلزم الربحان بالمرجح مسلم لكن استثنائه هنا منوعة لان ذلك الحادث أعني تعلق الارادة امر عدي لا يحتاج الى مؤثر يخصه بوقت حدوثه وضعفه ظاهر لان بدية العقل حاكم بان كل حادث مسبوقا كان وجوديا او عديا يحتاج الى امر يخصه بوقت حدوثه وانما كونه مكاره فلا يلتفت اليها وقد تقدم ما يتعلق بهذا المقام فليتذكر وبأنه يجوز ان يكون المخصص لتعلق ارادة الله تعالى بوقته المعين هو علمه الا في واقع العالم في ذلك الوقت الذي اودعه فيه علم الله تعالى فيجب وقوعه ومنتج خلافه فلا جرم تعلق ارادته في الوقت الذي اوقعه فيه ودرنا ان العلم تابع للمعلوم على معنى انهما

متطابقان والاصل في هذا التطبيق المعلوم لان العلم ظل له وحكاية منه فالعلم باقاع العالم في الوقت المعين الذي اوقعه فيه انما يتحقق اذا كان هو في نفسه بحيث يوقعه فيه ولا يصور ان ينكس الحال بينهما لا ترى ان صورة الفرس مثلا على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لكون الفرس في حلة نفسه هكذا لان الفرس انما كانت على هذه الهيئة لان صورةه المنقوشة على الجدار بهكذا

سبقه

فلا مداخل للمناقشة في العالم في الوقت الذي أوقفه فيه في وجوده ولا في استعماله حاله فلا يكون من حوائج إرادته بإيقاعه في ذلك الوقت الذي أوقفه فيه وعكس أن يقال لا سلم أن كل علمه وتابعه معلوم بل ذلك انما هو في العلم الانشائي وعليه تعالى بإيقاع العالم في وقته على فعله فلا يكون تابعاً للمعلوم بل متبوع له فيجوز كونه مخصوصاً به (فان قلت) لو كان العلم حاصلًا للتخصيص لم تثبت الإرادة لان اثباتها انما هو بالتخصص فاذا صلح العلم لمخصص استغنى عن الإرادة وايضا لو افاد

تعلق العلم بالشيء وجوبه وامتناع خلافه لم لا يجاب

وسلب الاختيار وهو

خلاف مذهبه (قلت)

ليس ما ذكرنا من كون

العلم مخصصا هذا ليرد

ما ذكرتم بل المقصود

ابطال احتمال لدفع دليل

انهم على قدم العالم

لا اثبات الإرادة وسلب

الاجاب فلا بد في انعام

دليله من نفي هذا

الاستعمال ولا يفيد كونه

مخالفا لمذهب السائل اذ

لا يلزم في سؤاله رعاية

مذهبه (وعزت العزلة)

ان المخرج هو المصالح

المتعلقة بإيقاع العالم في

ذلك الوقت للكيف فان الله

تعالى قد علم انه لو خلق

العالم في الوقت الذي خلقه

فيه حصل للكيف في

خلقته في ذلك الوقت نوع

مصلحة ولو خلقه في وقت

آخر لم يحصل تلك المصلحة

فلا بد تعالى إرادته بخلافه

في ذلك الوقت دون سائر

الافاق ورد باننا علم

ضرورة ان الله لو قدم

خلق العالم على الوقت

الذي خلقه فيه بمقدار

جزء من ألف جزء من لحظة

واحدة لم يحصل شيء من

سببه مادة فلم تكن المادة الاولى حادثة محال (الا تراى ان يقال) الامكان الذي ذكره يرجع الى قضاء العقل فكل ما قدر العقل وجوده لم يتصور عليه تقديره سبحانه يمكننا وان امتنع بمعناه سبحانه ولا وان لم يتصوره في تقديره سبحانه بمعناه واحيا فلهذا تعنا يا عقلية الاحتجاج الى وجوده حتى يحصل وصفاته بديل ثلاثة امور (أحدها) أن الامكان لو استحدث شيئا موجودا يضاف اليه ويقال انه امكانه لاستحدثي الامتناع شيئا موجودا يقال انه امتناعه وليس للامتناع وجود ذات ولا مادة نظر اعلم الحمال حتى يضاف الامتناع الى المادة (والثاني) أن السواد والبياض يقضي العقل قبح ما قبل وجوده باكثر منهما يمكن فان كان هذا الامكان مضافا الى الجسم الذي يطرأ عليه حتى يقال بمعناه ان هذا الجسم يمكن ان يسود وان يبيض فاذا ليس البياض في نفسه يمكن سوا له نعمت الامكان واقبال الممكن الجسم والامكان مضاف الى العقل لا يقول ما حكمه في السواد في ذاته او يمكن او واجب او ممكن ولا بد من القول بأنه يمكن فدل أن العقل في القضية بالامكان لا يفترق الى وضع ذات وجوده مضاف اليها الامكان (والثالث) ان نفوس الامميين بعدهم جوارق ثابتة بانفسها ليست بجسم ولا مادة ولا منطبع في مادة وهي حادثة في ما اختاروا من سببها والحقيقة من قسمها الامكان قبل حدوثها وليس لها ذات ولا مادة فامكانها وصف اضافي ولا يرجع الى قدرة القادر ولا الى الفاعل نالي ما ذكره فيقلب علمهم هذا الاشكال (فان قيل) رد الامكان الى قضاء العقل محال اذا معنى لقضاء العقل الالهي بالامكان والامكان معلوم وهو غير العلم بل العلم يحيط به ويضمه ويتعلق به على ما هو عليه والعقل قد رده عنه لم بعدم المعلوم والمعلوم اذا قدر انتفاؤه اتنى العلم والمعلوم امران اثنان (أحدهما) تابع والاخر متبوع ولو قدر ناعراض العقل عن تقدير الامكان وغفلهم عنه لكانا نقول لا يرتفع الامكان بل المكينات في أنفسها ولكن الحق غلبت عنها ولقد عدت العقول والعقلاء في الامكان لا محالة واما الامور الثلاثة فلا حاجة فيها ان الامتناع ايضا وصف اضافي يستلزم وجودا يضاف اليه بمعنى الامتناع الجامع بين الصدين فاذا كان المحل ابيض كان محتما عليه ان يسود مع وجود البياض فلا بد من موضوع يشار اليه هو وصف بصفة فتعد ذلك يقال ضده مجتمع عليه فيكون الامتناع وصفا اضافيا قائما بموضوع مضاف اليه اما الاول فلا يخفى انه مضاف الى الوجود الواجب واما الثاني وهو كون السواد في نفسه ممكنا فغلط فانه ان اخذ مجرد ادون محل محله كان محتما لا يمكنه الا كما وانما يصير ممكنا اذا قدره هيئة في الجسم فاحتمل مهيأ لتبدل هيئة وانتهى بل يمكن على الجسم والافطس للسواد نفس مفردة حتى يوصف بامكان واما الثالث وهو النفس فهي قديمة عندنرتي ولكن لما التعلق بالاياد فيلزم على هذا ما قلتم ومن سلم حدوثها فقد فرق منهم انها ممتدة في المادة تابعة للزاج على ما دل عليه كلام جالينوس في بعض المواضع فتكون ذات مادة وامكانها مضاف الى مادتها وعلى مذهبه من سلم انها حادث فليست منطبعة في المادة يمكن لها ان تدبرها نفس ناطقة فيكون الامكان السابق على الحدث مضافا الى المادة فانها وان لم تنطبع فيها فلهاء لافهمها اذهى المدة والمستعمل لها فيكون الامكان راجعا اليها بهذا الطريق (والجواب) ان رد الامكان والوجوب والامتناع الى قضاء العقل صحيح وما ذكر من أن معنى قضاء العقل عليه والعلم يستلزم معلوما (فنقول) له معلوم كالونية والحيوانية وسائر القضايا

مصالح المكلفين على ان الاوقات متساوية في نفسها يحصل بعضها منشأ مصالح المكلفين دون بعض ان لم يكن لمخصص بلزم التعسك وان كان لمخصص فذلك المخصص اما ان يكون قديما او احدا فان كان قديما تكون نسبتته الى جميع الاوقات على السوية وان كان حادنا فنقل الكلام اليه وبلزم التسلسل ثم ان جعل خلق العالم في وقته المعين تابعا لمصالح المكلفين قولنا فعله تعالى تابع لفرض وهو متعين اذ يلزم منه استحكاله بالغير ضرورة انما كان حصوله والاحصاء بالنسبة الى الفاعل سريعا لا يكون غير ضامن فعله وبإرادته عليه (وإنما)

من وجوب الجواب عن أصل استدلالهم ماذا كره الحق في نصه من الذين الطوبى وهو أن يقال في شأن أن جميع ما لا بد منه المادي في الوجود العالم حاصل في الأزل من غير أن يتوقف الوجود على أمر حادث فقولهم خطأ فذلك يمكن العالم أن يزل الزمان بل الجحان لا مر سجع ممنوع لانه لا وقت حقيقة قبل العالم حتى يطلب نكته في وقته مرجح بل الزمان هناك وهي محض لا وجود له إلا مع أول وجود العالم ولا اعتبار بين أجزائه الوهمية الأبعد والتوهم

يقال لم يوجد العالم قبل الوقت الذي حدث فيه (لا يقال) هذا انما يدل على أن لا يطلب وجه الترجيع فجاءت الاوقات التي قبل الحادث اذ الزمان هناك الا في الاوقات التي بعده فاختصاص الحادث بهذا الوقت دون ما عداه من الاوقات التي بعده ترجيح بلا مرجح (لا يقال) انما حدث الزمان انما هو مع حدوث العالم لانه مقدار سكونه فذلك الاهم فلا وجه لطلب وجهه انما يرجح لاختصاص حدوث العالم بمرزومته دون آخر اذ لا يتصور تقدم بعض أجزائه على حدوث العالم حتى يقال لم يحدث العالم في الجزء الاول منه دون الثاني أو الثالث (وثالثها) مسن وجوب الجواب عن أصل استدلالهم هو انما يتوقف الحادث البعدي على ما قبله في الوجود مع جريان الدليل فيه بمعنى انه يقال جميع ما لا بد منه في الوجود كان حاصلا في الأزل كان الوجود أزليا وكان وجود الحادث البعدي أزليا اذ لا يختلف الوجود مع الوجود الا بالحدوث لم يكن الوجود أزليا حقيقيا لان حصوله بعد ما ما ان يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المفروض أولا يتوقف غير الزمان الجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الوجود حاصلا في الأزل كان بعده حادثا قطعا فان لم يتحقق ذلك البعض الحادث الى تأخير فترزوم استغناء الحادث عن المؤثر وان احتاج انما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الأزل فيسقط قدم الحادث ألا يكون في نفسه حادث وينقل الكلام الى ما يترجم التوهم على فلو مع هذا الدليل

الكلية قلنا ثابت في العقل عندهم وهي علوم فلا يقال لا معلوم لها ولكن لا وجود لها وما توافيق الاعيان حتى صرح الفلاسفة بان الكليات موجودة في الاذهان لا في الاعيان وانما الموجود في الاعيان جزئيات شخصية وهي محسوسة صغيرة مقولة ولكن تناسب لشيء العقل منها فتنسب بمجرده عن المادة عقلية فاذا ان القولية قضية مفردة في العقل سوى السوادية والبياضية ولا ينسب وفي الوجود دون ليس بسواد ولا بياض ولا غير من الألوان وبشئ في العقل صورة ثانية من غير تفصيل ويقال في صورة وجوده في الاذهان لا في الاعيان فان لم يتحقق هذا لم يتحقق ما ذكرناه (وأما قولهم) لو قدر عدم العقلاء او غفلتهم ما كان الامكان يتقدم (فنقول) ولو قدر عدمهم هل كانت الأعضاء الكلية وهي الاحساس والانواع تتقدم فاذا قالوا نعم اذ لا معنى لها الا قضية في العقل كذلك قولنا في الامكان ولا فرق بين ما بين وان زعموا انها تنسب ونسب في علمه فكذلك القول في الامكان فالأزمان واقع والمقصود انما تناقض كلامهم (وأما المنذر عن الامتناع) فانه مضاف الى المادة الموصوفة بالشيء انما تنسب عليه فليس كل محال كذلك فان وجوده محال وليس ثم مادة مضاف اليه الامتناع فان زعموا ان معنى امهالة التبريد ان افراد الله تعالى بذاته وبحدته واجب الانفراد مضاف اليه فنقول ليس واجب فان العالم وجوده مع فليس منفردا فان زعموا ان افرادهم في النظر واجب وتقتضى الواجب مجتمع وهو اضافة اليه (قلنا) في إمكان وجود العالم عندنا ان افراد الله تعالى عنهم ليس كافراده من النظر فانما افرادهم عن النظر واجب وانفرادهم من المخلوقات الممكنة غير واجب فتنسب كلف الامكان اليه بهذه الحيلة كما تنسب اقرار رد الامتناع الى ذاته بقابلية عبارة الامتناع الى الواجب ثم اضافة الانفراد اليه بنسب الوجوب (وأما المنذر عن السواد والبياض بانه لا ينسب له ولا ذات مفردة) فهو حق أهني بذلك في الوجود وان عني بذلك في العقل فلا فان العقل لا يقول السواد الكلي ويحكم عليه بالامكان في ذاته ثم المنذر باطل بالنفوس الحادثة فان لها ذات مفردة وامكان سابق على الحادث وليس ثم مضاف اليه (وقولهم) ان المادة يمكن لها ان تدبرها النفس فهذه اضافة بعيدة فان ان كنتم بهذا فلا يبعد ان يقال معنى الحادث ان القادر عليها يمكن في حقه ان يحدتها فان تكون اضافة الى الفاعل مع انه ليس منطعا فيه كما انه اضافة الى البدن المنفصل مع انه لا ينسب فيه ولا فرق بين النسبة الى الفاعل والنسبة الى المنفصل اذ لم يكن انقطاعا في الموضوعين (فان قيل) قد دعوتكم في جميع الاعتراضات على مقابلة الاشكال ولم تحلوا ما اورد ومن الاشكال (قلنا) المعارضة تنسب فساد الكلام لها لا لتوخي وجه الاشكال في تقدير المعارضة والمطالبة ونحن في هذا الكتاب لا نكتب مذهبهم والتغيير في وجود أدلتهم بانهين تهاقهم ولم نطرق للذهب عن مذهب معين فذلك لا يخرج من مقصود الكتاب ولا نستقصي القول في الأدلة الدالة على الحدوث اذ غرضنا ابطال دعواهم معرفة القدم واما اثبات المذهب الحق فسنصف فيه كتابا بعد الفراغ من هذا ان ساعدنا التوفيق ان شاء الله وجميع قواعد المعاد وتعتني فيه بالاثبات كما اعتدنا في هذا الكتاب بالقدم واثقه أعلم (مسئلة) في ابطال قولهم في ابدية العالم والزمان والحركة (يعلم) ان هذه المسئلة فرع الاولى فان العالم عندهم كانه أزلي لا بداية له وجوده فهو ابدى لانه لا خروجه ولا تصور فسادته فواؤه بل لم يزل كذلك ولا يزال ايضا كذلك وأدلتهم الاربعة التي ذكرناها في الاولية جارية في

الاجداد لا دل لم يكن الوجود أزليا حقيقيا لان حصوله بعد ما ما ان يتوقف على شرط حادث وهو خلاف المفروض أولا يتوقف غير الزمان الجحان بلا مرجح وان لم يكن جميع ما لا بد منه في الوجود حاصلا في الأزل كان بعده حادثا قطعا فان لم يتحقق ذلك البعض الحادث الى تأخير فترزوم استغناء الحادث عن المؤثر وان احتاج انما ان يكون جميع ما لا بد منه في تحصيله حاصلا في الأزل فيسقط قدم الحادث ألا يكون في نفسه حادث وينقل الكلام الى ما يترجم التوهم على فلو مع هذا الدليل

لزم أن يكون الحادث الديوي فرعاً (واعتراض عليه) بأن التسلسل اللازم في الحادث الديوي هو تسلسل في الأمور المتعاقبة وذلك ليس بمتنع بخلاف التسلسل اللازم في حدوث العالم فإنه تسلسل في الأمور المترتبة المجتمعة في وجوده ومحال فلا يكون الدليل بغيره جارياً عليه ولخص كلامهم في هذا المقام وهو أن الله تعالى قد تكون معه وقد تكون مؤثرة أما المدة فمقدمة على البلوغ لأنها مقدمة لاستعداد المعلول لقبول الأثر من الله المؤثرة واستعداد الثاني هو كونه بالقوة فلا ٢١ يجتمع القول وأما المؤثر فيجب أن تكون

الابتداء والاعتراض كالاعتراض من غير فرق فانهم يقولون إذا لم تتغير الله لم يتغير المعلول وحار على علمه وعليه منواعم الحدوث وهو بعينه حار في الانقطاع وهذا مسلحكم الأول (ومسلحكم الثاني) أن العالم إذا عدم ذكر عدمه بعد وجوده يكون له بعد تقيمه اثبات الزمان (ومسلحكم الثالث) أن إمكان الوجود لا ينقطع فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان إلا أن هذا الدليل لا يقوى فأنما قيل إن يكون أزلياً ولا يخلو أن يكون أبدياً لا يقاؤه الله تعالى أبداً انليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حاداً وأن يكون له أول ولم يوجب أن يكون له عالم للأحوال الأولى هذا الخلاف فإنه قال كما يستحيل في الماضي دورات لانهاية لها فكذلك في المستقبل وهذا قائم لأن كل المستقبل لا يدخل في الوجود فلما حار قد دخل كله في الوجود متلاحقاً وان لم يكن متلاحقاً وانما ذلك أن الله تعالى بعد العالم أبداً من حيث العقل بل يجوز إبقاءه وإفناءه وانما يعرف الواقع من قسبي الممكن بالشرع فلا يتعلق النظر فيه بالحقول (وأما مسلحكم الرابع) فهو جار لأنهم يقولون إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً وهو وصف إضافي فيعتبر كل حادث زعمهم إلى ماد سابقة وكل معدوم فيفتقر إلى مادة تتقدم عنه فلو ادوا الأصول لا تتقدم مواداً سابقة لعدم النصور والاعراض الحالية فيها (والجواب) عن الكل ماسبق وانما نردنا هذه المسئلة لأن لهم فيماد ليلين آخرين (الأول) ما عتق به جابنوس اذ قال لو كانت الشمس مثلاً تقبل الانعدام فظهر في قبول في مدة مديدة والأوصاف الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل إلا على هذا المقدار فيما قبل من هذه الأماد الطول الدل على أنها لا تنسد (الاعتراض عليه) من وجوه (الأول) أن شكل هذا الدليل أن يقال إن كانت الشمس تسلسل لا بد وأن يكون في قبول لكن الثاني محال فاما تقدم محال وهو قياس يسمى عندهم الشرطي المتصل وهذه النتيجة غير لازمة لأن المتقدم غير صحيح مالم يوصف إليه شرط آخر وهو قوله إن كانت تسلسل فلا بد وأن تدل فهذا الثاني لا يلزم هذا المتقدم لأن شرطه وهو أن تكون كانت تسلسل فساداً فلو لا فلا بد وأن تدل في طول المدة أو بين أنه لا فساداً لا يظهر في قبول حتى يلزم الثاني للقدم ولا يعلم أنه لا فساداً الثاني بالقبول بل بالقبول أحد وجوه الفساد ولا يبعد أن يسبق الثاني بقسمة وهو على حال كماله (الثاني) هو أنه لو سلم له هذا وأنه لا فساداً بالقبول فمن أين حار أنه لا يفتقر إلى قبول وأما التفاته إلى الأوصاف فمحال لأنه لا تعرف مقدارها إلا بالاعتراض بغيرها والشمس التي يقال أنها لا تقبل مائة مرة أو ما يقرب من ذلك من مقدار جبال مثل لاسكان لا شين للحس فيها في القول وإلى الآن قد تنقص مقدار جبال أكثر والحس لا يقدري أن يدرك ذلك لأن تقديره في علم المناظر لا يعرف إلا بالاعتراض وهو هذا في المياقوت والذهب مركبان من العناصر عندهم وهي قابلية للفساد ثم لو وضع ما قوتها من ثمنه لم يكن تفاتها محسوساً بل لنسبة ما ينقص من الشمس في مدة تاريخ الأوصاف كنسبة ما ينقص من المياقوت في مائة سنة وذلك لا يظهر للحس فدل أن دليله في غاية الفساد وقد أعرضنا عن أبراداة كبرية من هذا الجنس بتركها لاعتقارنا وردنا هذا الواحد ليكون عبرة من الأمانات كنهه واقصرنا على الأدلة الزبانية التي تحتاج إلى تكلف في حل شبهتها كما سبق (الدليل الثاني) لهم في استحالة عدم العالم إن قالوا لا تتقدم جواهره لأنه لا يعمل بسبب معدوم وهو مالم يكن متقدماً ثم انهم قد لا بد

الحوادث عن الداري تعالى والتسلسل اللازم فيه والتسلسل في الأوضاع والاستعدادات المتسلسلة التي لا يجتمع المتقدم منها المتأخر ومثله غير متنع ولا يمكن أن يكون صدور العالم من المبدأ الأول على هذا الوجه لأن الصدور على هذا الوجه لا يتوقف إلا على الحركة والتغير والحركة من عوارض الأجسام فذلك الأجسام التي هي معدومة تلك الحركات استعمال أن يكون معدومة عارضة واسطة الحركات العارضة لها لا تتأخر عن الحركات العارضة لها المتأخرة عنها فيلزم تأخيرها عن نفسها فينتهي بل لا بد من صدور بعض

الاشياء عنه على سبيل الابداع وذلك هو العقل المجردة والنفس الفاعلة وأجرامها (وأجيب) بأن بعض المتبرهنين الداعين  
بطولان التسلسل كالتطبيق والتضافير يجري فيما يدخل تحت الوجود على سبيل الترتيب سواء كانت مجتمعة أو متعاقبة الفرق  
بين محل النزاع وصورة النقص بأن التسلسل لازم في أحدهما تسلسل في الأمر والمجتمعة وفي الآخر في الأمر والمتعاقبة لا يجري فيها  
ولو سلم صحة ما ذكرتموه لكن لا يمكنكم ٢٤ مع القول بصحة اثبات قدم العالم لا احتمال أن يقال إن واجب الوجود من يدادارات

وان يكون سبب ذلك السبب لا يتخلو اما ان يكون بارادة القديم وهو محال لانه اذا لم يكن مراد العدمه  
ثم صار مراد ما فقد تغير و يؤدي الى ان يكون القديم وازاد على نعمت واحد في جميع الاحوال والمراد  
بتغير من العدم الى الوجود ثم من الوجود الى العدم وما ذكرنا من استحالة وجود حادث بارادة قديمة  
يدل على استحالة العدم وتزويدها اشكالاً آخر فوي من ذلك هو ان المراد فعل المراد بالحقه وكل من  
لم يكن فاعلاً صار فاعلاً وان لم يتعين هو في نفسه فلا بد وان يصير نفسه هو جوداً بعد ان لم يكن له فصل  
والآن أيضاً لا فعل له فاذا لم يفعل شيئاً هو العدم ليس بشيء فكيف يكون فعلاً اذا اعدم العالم وتجرد له  
فعل لم يكن فاذا كان الفعل أهو وجوده هو هو محال اذا انقطع الوجود أو فعله عدم العالم وعدم العالم  
ليس بشيء حتى يكون فعلاً فان أقل درجات الفعل ان يكون موجوداً وعدم العالم ليس شيئاً هو جوداً  
حتى يقال هو الذي فعله الفاعل وأوجد ما لم يوجد ولا شك في هذا اقترق المتكلمون في التفتي عن  
هنا أد بع فرق وكل فرقة انهم محالاً (اما المعتزلة) فانهم قالوا فعله الصادرة منه هو وجوده وهذا الفناء  
يخلق له لا في محل فينبغي عدم العالم دفعة واحدة وتعدم الفناء المخلوق بنفسه حتى لا يحتاج الى فناء آخر  
في تسلسل الى غير نهاية وهو فاسد من وجوه (أحدها) ان الفناء ليس موجوداً معقولا حتى يقدر خلقه  
ثم ان كان موجوداً فلا يتعدم بنفسه من غير معد ثم لم يعدم العالم فانه ان خالق في ذات العالم وحل فيه  
وهو محال لان الحال لا تأتي المحلول فيتمه ان ولو في لحظة فاذا حاز حاقه لم يكن متداً في نفسه وان خلقه  
لا في العالم ولا في محل فمن أين صاد وجوده جود العالم ثم في هذا المذهب شناعة أخرى وهي ان الله  
تعالى لا يقدر على اعدام بعض جواهر العالم دون بعض بل لا يقدر الا على احداث فناء لعدم جواهر  
العالم كلها لانها اذا لم تكن في محل كان تسببها الى الكل على وتيرة واحدة (الفرقة الثانية الكرامية)  
حيث قالوا ان فعله الاعدام والاهدام عبارة عن وجوده في ذاته تعالى عن قولهم فيصير العالم به  
معدوماً وكذلك الوجود عندهم بايجاد محدد وفي ذاته فيصير ما هو وجوده موجوداً وهذا ايضا فاسد  
لذنه كون القديم محل المحادث ثم هو عروج من العقول اذ لا يعقل من الابداعات الوجودية منسوب  
الى ارادة وقدره فانما ثبت شيء آخر سوى الارادة والقدرة ووجود المقدور وهو العالم لا يعقل وكذا  
الاعدام (الفرقة الثالثة الاشعرية) اذ قالوا اما الاعراض فانما تنفي بانفسها ولا تصور بقاؤها لانه لو  
تصور بقاؤها لما تصور فناؤها بهذا المعنى واما الجواهر فليست باقية بانفسها ولو لم يكن باقية ببقائها لاند  
على وجودها فاذا لم يخلق الله القاء انعدم لعدم المتي وهو ايضا فاسد لما فيه من منكرات مخصوص  
في ان السوداء لا يقي والبياض كذلك والله متعدي الوجود والعقل ينشعب عن هذا كما ينشعب عن قول المعتزل  
ان الجسم محدد الوجود في حالة العقل القاضى بان الشعر الذي في رأس الانسان في اليوم هو الشعر  
الذي كان بالأمس لا مثله حتى يقضي به ايضا في سواد الشعر ثم في اشكال آخر هو ان الباقي اذا في بقائه  
فلازم ان تبقى صفاته بقاءه ونك البقاء يكون باقى فيحتاج الى بقاء آخر وتسلسل الى غير نهاية  
(الفرقة الرابعة) طائفة أخرى من الاشعرية اذ قالوا ان الاعراض تنفي بانفسها واما الجواهر فانما تنفي  
بان لا يخلق الله تعالى فيها حركة ولا سكونا ولا اجتماعا ولا افتراقا فيسحق ان يبقى جسم ليس بساكن ولا  
محررك فينبغي عدمه وكان فرقة الاشعرية قالوا الى ان الاعدام ليس بفعل اغاها وكف عن الفعل بالمعقولوا

حادثه غير متناهية لا أول لها كل ازاد متعاقبة على  
لخصصول الارادات  
اللاحقة على الوجه الذي  
ذكرتموه في الحركات  
والأوضاع ثم ان تلك  
الارادات الغير المتناهية  
من طرفه البسدا انتهت  
ممن الطرف الاخرى  
ارادات حادثه تملت  
بايجاد العالم ولو سلم ان  
ما ذكر تسبيل في حق  
المبارى لكن لا يمكنكم  
مع القول بصحة اثبات قدم  
العالم الجسماني اذ يقال  
لم لا يجوز ان يكون  
المبارى تعالى عنه موجود  
غير جسم ولا جسماني ثم  
يكون ذلك الموجود  
ارادات جزئية حادثة غير  
متناهية وتنتهي تلك  
الارادات الجزئية الحادثة  
الى ارادة جزئية حادثة  
تملت باحداث الاجسام  
لا يقال لو كان المبارى  
تعالى أو لذلك الموجود  
المجرد ارادات جزئية غير  
متناهية يلزم أن تكون  
الاجسام قديمة لان  
القصود الجزئية لا تحصل  
الاعم الادراكات الجزئية  
والادراكات الجزئية  
لا تحصل الاعم الآلات

الجسمانية قبل ان ينفرد ومن لا أولية تلك الادراكات لا أولية الاجسام لا نقول لان تسليم ان الادراكات  
الجزئية لا تحصل الا بواسطة الآلات الجسمانية ولا يقال ايضا تعاقب الحوادث اغاها في الجسمانيات دون المجرديات المحضة لان  
كل حادث مسبق بالماز لا نقول ذلك منوع وسيجي الكلام عليه عن قر مبان شاء الله تعالى (قال الامام الرازي) واهل هذا  
الاحتمال بما ذهب اليه قوم من قدماء الفلاسفة القائلين بحدوث السما وكان مجدين زكريا الرازي ناصب لهذا القول ولم يشتمل احد



من اعماب ازسطوا باطاله وفي جريان برهان التطبيق والتضاد في مداخل تحت الوجود على سبيل التعاقب نظرا ما برهان التطبيق فلان احاد السلسلة اذا لم يجتمع في الوجود اندارجي لم تصور بينهما انطباق بحسب اندارج ضروري وان وقوع شي بازم شي آخر في اندارج يتوقف على وجودهما في اندارج معاني زمان الوقوع ولا يتصور التطبيق بحسب الذهن ايضا استحالة وجوده في الذهن منفصلة في زمان واحد ولا يكتفي الوجود الاجمالي في الذهن ضروري وان وقوع ٢٣ بعضها بازاله البعض لا يتصور

الاذا كانت موجودة معا  
تفصلا وما برهان التضاد  
فلان احاد السلسلة اغما  
تصير معرضة للعدم المعين  
اذا وجدت في اندارج او  
في الذهن على سبيل  
التفصيل اذ لم يوجد  
في اندارج او في الذهن  
لم يكن موصوفا بشي ما  
اعتبار ما كان او مستقبلا  
لان ثبوت الشيء في فرع  
ثبوت المتيقن له واما  
الوجود الاجمالي فهو  
بالحقيقة ليس انك الاحاد  
المعرضة للعدم بل هي  
الكلي الواقع ضمننا ولو  
سلم ان الوجود الاجمالي  
وجود تلك الاحاد لانه  
لا كثرة فيها باعتبار ذلك  
الوجود فلا تكون باعتباره  
معرضة للعدم الذي هو  
الكثرة (فان قيل) هم  
معترفون بان هذه الحوادث  
باسرها ثابتة في علمه تعالى  
وفي علم الخلا الاعلى وذلك  
يكفي في اتمام البرهان  
(قلنا) اعلم بان ثبوت تلك  
العلوم في غير فرع  
الوجود الذي (وقيل) او  
لنلهم لا يشترط لارتباط  
تلك العلوم بعدم دخول  
الزمان في تلك العلوم وفيه

كون العدم فعلا واذا علمت هذه الطرق لم يبق وجه لقول يجوز اعدام الاله هذا القول بان العالم  
حدث فانهم مع تسليم حدوث النفس الانسانية يدعون استحالة اعدامه باطريق يقرب مما ذكرناه  
وبالجمله عندهم كل قائم بنفسه لا يخل لا يتصور اعدامه بعد وجوده سواء كان قدما او لاحدا واذا قيل  
لهم مهما اوقدت النار تحت الماء انعدم الماء قالوا لم ينعدم بل انقلب بخارا ثم هو الماء والاولى وهي  
الجزئيات باقية في الهواء وهي المادة التي كانت بصورة الماء وانما خلت الجو في صورة المائية وليست  
صورة الجو ثابتة واذا صار الجو هواءا كنف وانقلب الماء لاعاد فحدث بل المواد مشتركة بين العناصر وانما  
يبدل عليها صورها (والجواب) انما ذكرتموه من الاقسام وان امكن ان يذهب كل واحد من  
ان ابطاله على اصله لا يستقيم لاشتمال اصولكم على ماهو من جنسه ولو كذا لا يطول به ونقتصر على  
قسم واحد ونقول بتمسكهم على من يقول بالاحاد والاعدام بآراء القادر اذا اراد الله تعالى اوجده  
واذا اراد اعدامه وهو معنى كونه قادرا على الكمال وهو في جملة ذلك لا يتغير بنفسه وانما يتغير الفعل فاما  
قوله ان الفاعل لا بد وان يصدر منه فعل في الصادر منه قلنا الصادر منه ما يتجدد وهو العدم اذ لم يكن  
عدم ثم يتجدد العدم هو الصادر عنه (فان قائم) انه ليس بشي فكيف يصدر منه (قلنا) او هو ليس  
بشي فكيف وقع وليس معنى صدوره منه الا ان ما وقع معناه الى قدرته فاذا عقل وقوعه لم لا تعقل  
اضافته الى القدرة وما الفرق بينكم وبين من ينكر طريان العدم اصلا على الاعراض والصور ونقول  
العدم ليس بشي فكيف يطرأ وكيف يوصف باطريان والتجديد ولا تشك في ان العدم يتصور طرأه  
على الاعراض فالوصف باطريان معقول وقوعه متى شئنا او ليسم فاضافة ذلك الواقع المعقول الى  
قدرته القادر ايضا معقول (فان قيل) هذا الخيال بزم على مذهب من يجوز عدم الشيء بعد وجوده فيقال  
له ما الذي طرأ عندنا لا انعدم الشيء لوجوده وانما معنى اعدام الاعراض طريانه اضمادها انتهى  
موجودات لا طريان العدم المحرر الذي ليس بشي لان الذي ليس بشي كيف يوصف باطريان فاذا  
ابيض الشعر فاطرأ هو والبياض فقط وهو موجود لا تقول الطارئ عدم السواد وهذا فاسد من  
وجهين (احدهما) ان طريان البياض هل تضمن عدم السواد ام لا فان قالوا لا فقد كابر والمعقول وان  
قالوا نعم فالتضمن عين المتضمن او غيره فان قالوا نعم كان متناقضا اذ الشيء لا يتضمن نفسه وان قالوا  
غيره فذلك الغير معقول ام لا فان قالوا نعم فرقتهم متضمن والحكم عليه بكونه متضمنه اعتراف بكونه  
معقولا وان قالوا نعم فذلك المتضمن المعقول وهو عدم السواد قديم او حادث فان قالوا قديم فهو محال وان  
قالوا حادث فالوصف بالحادث كيف لا يكون معقولا وان قالوا لا قديم ولا حادث فهو محال لانه قيل  
طريان البياض لوقيل السواد معقول كان كذبا وبسبب اذ قيل انه معقول كان كذبا فاهو طارئ لا محالة  
فهنا الطارئ معقول فيجوز ان يكون معقولا الى قدرته قادر (الوجه الثاني) ان من الاعراض ما لا ينعدم  
عندها بالاضد فان الحركة لا تضدها وانما التقابل بينها وبين السكون عندهم تقابل الملكية والعدم اى  
تقابل الوجود والعدم ومعنى السكون عدم الحركة فاذا عدمت الحركة لم يكن سكون هو ضده بل هو  
عدم محض وكذلك الصفات التي هي من الاستكمال كالانقطاع اشباح الحسوسات في الرطوبة الجليدية  
من العين بل انطباع صورة المعقولات في النفس فانها ترجع الى استنتاج وجوده من غير زوال ضده

نظرا لان ترتيب هذه الحوادث ليس بمرتبة اجزاء الزمان بل بترتيب طبيعي لتوقف بعضها على بعض يكون كل سابق حادثة  
معدة لحصول اللاحق ولان عدم دخول الزمان في تلك العلوم اغما هو باعتبار ازمانه الثلاثة لا على ما كان ترتيبها في بحاله (لما قال)  
الترتيب الطبيعي بيننا انما هو في الوجود اندارجي دون العقل فلا يلزم كونها مرتبة في تلك الماديات (لاننا نقول) علم المبادئ العالية  
للاشياء عندهم بسبب العلم بها انما بين الاشياء ترتيبا في الوجود اندارجي فكذلك في وجودها العقلي في تلك المبادئ (ورابعا) من

وجود الجواب أن يقال أن الله تعالى لم يجمع ما لا بد منه في إيجاد الباري تعالى لئلا كان حاصله في الازل كان الإيجاد خاصا في الازل  
وإلا يلزم ذلك لو أمكن وجود العالم في الازل وهو مجموع ولم لا يجوز أن يكون العالم قايلا لوجوده في الازل لا يكون قايلا لوجوده في الازل  
والإيجاد كما يتصرفه وجود المثر فكذلك يتصرفه إمكان المثر فإذا لم يكن المثر يمكن المحصول في الازل لم يكن الإيجاد حاصله فيه (لا يقال)  
إمكان العالم أزل ولا يلزم الانقلاب ٢٤ فيكون يمكن الوجود في الازل (لا نقول) أن زيادة الإمكان لا تستلزم إمكان الازلية

وسمي تمام الكلام فيه  
عن قسربان شدا الله  
تعالى (ورد هذا الجواب)  
بأنه إذا كان جميع ما لا بد  
منه في إيجاد الباري تعالى  
للعالم حاصله في الازل ولم  
يكن العالم حاصله لآله  
لأنه متناهي أزليته بلزم  
الترجيح بلا مرجح أيضا لأنه  
لو وجد العالم قبل الوقت  
الذي وجد فيه غدار  
ما سبق إليه أنه دورة  
لا يصير بذلك أزليا لحدوثه  
قبل الوقت الذي حدث  
فيه يمكن وعلمنا التمام  
حاصله إزالة ما هو  
المفروض فخصص حدوثه  
بالوقت الذي حدث فيه  
ترجيح من غير مرجح وأن  
دفعه عن الأوقات التي قبل  
حدوث العالم متوجه لا تميز  
فيها إلا وجهه الطابق وجه  
الترجيح لحدوثه في وقته  
يكون رجوعه إلى الجواب  
الذي ذكره المحقق نصير  
الدين الطوسي لا وجهها  
مستقلا (الوجه الثاني)  
من وجوه استدلالهم على  
قدم العالم وأنه لا يجوز أن  
يكون الزمان حادثا ولا  
إمكان عدمه سابقا على  
وجوده مستقلا معتنان

وإذا قدمت كان معناها زال الوجود من غير استعقاب ضده فزاله عبارة عن عدمه محض قد طرأ  
فعل وقوع الدم الطارئ وما فعل وقوعه بنفسه وان لم يكن شيئا فعل أن ينسب إلى قدره وانقاد فتيب  
بهذا أنه مما تصور وقوع حادث بإرادة قد علم بغيره في الحال بين أن يكون الواقع عدما أو وجودا  
(مسئلة) في بيان تليسه بقوله أن الله فاعل الموصاته وأن العالم فعله وصنعه وبأن ذلك مجاز  
عندهم وليس بحقيقة (وقد انتفتت الفلاسفة) سوى الدهرية على أن العالم صانعها وأن الله تعالى هو  
صانع العالم وأنه وال العالم فعله وصنعه وهذا تليسه على أصلهم أن يكون العالم من صنع الله تعالى  
من ثلاثة أوجه وجهه في الفاعل وجهه في الفعل وجهه في نفسه مشتركة بين الفعل والفاعل أما الذي  
في الفاعل فهو أنه لا بد أن يكون مریدا مختارا عالميا بار بدمحي يكون فاعلا لما بار بدمه والله تعالى  
ليس مریدا بل لاصفه أملا وما يصدر عنه فيلزم وما خروبا (والثاني) أن العالم قديم والفعل هو  
الحادث (والثالث) أن الله تعالى واحد عندهم من كل وجه والواحد لا يصدر عنه عندهم إلا واحد من  
كل وجه والعالم مركب من مختلفات فكيف يصدر عنه (ولتحقق) وجه كل واحد من هذه الوجوه  
الثلاثة مع خيلهم في دفعه (أما الأول) فنقول الفاعل عبارة عن مصدر منه الفعل مع الإرادة مع  
الفعل في سبيل الاختيار ومع العلم بالمراد وعندهم أن الله تعالى كاعلم من العلم إلهنا وما  
صدور بالانصراع من الله تعالى دفعه لزوم الظل من الشخص والنوع من الشخص وليس هذا من الفعل  
في شيء بل من كمال السراج بفعل الضوء والشخص بخل الظل فقد جازف وتوسع في الجور توسعا  
خارجا عن الحدود استهوا اللفظا كقوله بوقوع المشاركة بين المستقلة والمستارعة في وصف واحد وهو  
أن الفاعل مسبب على الجملة والسراج سبب الضوء والشخص سبب الظل ولكن الفاعل لم يسم فاعلا  
صانعيا مجردا كونه سببا بل كونه سببا على وجه مخصوص وهو وقوع الله على وجه الإرادة  
والاختيار حتى لو قال الفاعل الجبار ليس بفاعل والمحرك ليس بفاعل والجبار ليس بفاعل وإنما الفعل  
لله وان لم يكن له في ذلك ولم يكن في قوله كاذب بالغير فعل عندهم وهو الهوى بالنقل والميل إلى المركز  
كما أن الناس فضلا وهوا الشهين والتماط فضلا وهوا الميل إلى المركز ووقوع الظل فان كل ذلك صادرة  
وهذا محال (فان قيل) كل موجود ليس واجب الوجود بذاته بل هو موجود بغيره فانتهى ذلك الشيء  
مفعولا وتسمى به فاعلا ولا به إلى كان السبب فاعلا بالطبع أو بالإرادة كما أنك لا تباولون أن كان فاعلا  
بأله أو بغيره بل بل الفعل جنس وينقسم إلى ما يقع باله وإلى ما يقع بغيره لانه ذلك هو نفس وينقسم  
إلى ما يقع بالطبع وإلى ما يقع بالاختيار بل دليل أنا إذا قلنا بفعل بالطبع لم يكن ضد القول بآلية الاختيار ولا  
دفعوا فتصاه بل كان بآلية النوع الفعل كما إذا قلنا بفعل مباشرة بغيره لانه لم يكن متقابل كان تدعو به أو بآلية  
وإذا قلنا بفعل بالاختيار لم يكن تكرار مثل قولنا حيوان أنسان بل كان بآلية النوع الفعل كقولنا بفعل باله  
ولو كان قولنا بفعل يتضمن الإرادة وكانت الإرادة ذاتة للفعل من حيث أنه فعل لكان قولنا بفعل بالطبع  
متناقضا كقولنا بفعل وما فعل (قلنا) هذه التسمية فاسدة فلا يجوز أن يسمى كل سبب بأي وجه كان فاعلا  
ولا كل سبب مفعولا ولو كان كذلك لما صح أن يقال الجاد لا بفعل له وإنما الفعل للحيوان وهذه من  
الكلمات المشهورة الصادقة فان معنى الجاد فاعلا بآلية الاستعارة كما قد يسمى طالبا لم يداعل سبيل

يحتاج معه السابق المسدوق وهذا السبق الزماني فيلزم أن يكون عدمه  
مقارنا لزمانه فيكون الزمان موجودا حين مفروض عدمه وهذا خلف وإذا كان الزمان قد علمه وقد اراد الحركة كانت الحركة أيضا  
قد علمه لا امتناع وجود المقدار بدون ذي المقدار فيكون محلها العنصر الجسم قديما وهو المعلوم (وجوابه) أن الزمان أمر وهمي  
تقدر به التجديد لا يتصور بغيره فيكون وجود الحادث مسبوقا بعدمه وليس أمر موجودا يلزم من انتفاء حدوثه قدمه فيلزم قدم العالم



الزمان وهو كون الابد مقدما على الابن ضروري لا شك فيه خالف فان الابد وجوده مع عدم الابن ثم وجد الابن فاذا اعتبر الابد من حيث انه كان مقارنا لعدم الابن الذي سبقه الوجود كان مقدا مادله كانه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن لوجود الابن كان معه وليس ذلك التقدم نفس جوهر الابد لان التقدم امر اضافي لا يعقل الابن شيئا بخلاف جوهر الابد ولا نوحه الابد قد يكون مع الابن كاصورنا وتقدمه ٢٦ على الابن لا يوجد مع عدمه له فيكون امرنا اذا علمه وليس ايضا اعتبار عن مجرد

حقيقة الامة صود من هذا المسئلة لاكتشف عن هذا التلبس فقط (الوجه الثاني) في ابطال كون العالم قسما على اصلهم بشرط في الفعل وهو ان الفعل عبارة عن الاحداث والعالم عندهم قديم وليس محادث ومعنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثا وذلك لا يتصور من التقدم اذا لم يوجد لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم فكيف يكون فعل الله تعالى (فان قيل) معنى الحادث الموجود به عدم فانه ان الفاعل اذا أحدث كان الصادق منه المتعلق به الوجود المجرد أو العدم المجرد أو كلاهما وباطل ان يقال ان المتعلق به العدم السابق اذا تأخر للفاعل في العدم وباطل ان يقال ان كلاهما ان العدم لا يتعلق به اصلا وان العدم في كونه عدما لا يحتاج الى فاعل لا يتعلق به وجودا فان فرض الوجود انما فرضت لنفسه ذاتا وادامت هذه النسبة كان المنسوب اليه افعلا وأدوم تأثيراته لم يتعلق العدم بالفاعل بحال يعني ان يقال انه متعلق به من حيث انه حادث ولا معنى لكونه حادثا لانه يوجد به عدمه والعدم لم يتعلق به فان جعل سبق العدم وصفا للوجود وقيل المتعلق به وجود مخصوص لكل وجود وهو وجود مسبوق بالعدم فيقال كونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل فاعل وصنع صانع وان هذا الوجود لا يتصور ضدو من فاعله الا والعدم سابق عليه وسبق العدم ليس بفعل الفاعل فلا تعلق له به فاشترطه في كونه فعلا اشتراط ما لا تأثير للفاعل فيه بحال (وأما قولهم) ان الموجود لا يمكن ايجادا من هتيم به انه لا يستألف له وجود به عدم فمخرج وان هتيم به انه في حال كونه هو وجودا لا يكون موجودا فقد ثبت انه يكون موجودا في حال كونه هو وجودا في حال كونه معدوما فانه يكون هو وجودا اذا كان الفاعل موجودا ولا يكون موجودا في حال العدم بل في حال وجودا لشي منتهى لايجادا مقارن لكون الفاعل موجودا كون المقول موجودا لانه عبارة عن نسبة الوجود الى الموجود وكل ذلك مع الوجود لا قبله فاذا لايجادا الموجود ان كان المراد بالاجداد النسبة التي يكون بها الفاعل موجودا والمفعول موجودا (قالوا) ولهذا قضينا ان العالم فعل الله تعالى أزلا وأبدا وما من حال الا وهو فاعل له لان الربط بالفاعل الوجود فان دام الارتباط دام الوجود وانقطع انقطع لا كما تخيلتموه من ان الباري لو قدر عدمه لبقى العالم انظمت انه كالتباعد مع الباري فانه يتعدى وفي البناء فان بقا البناء ليس بالباري بل هو باليوسه المسكة تركيبة اوليها يكن فيه قوة ماسكة كالماهية لا يتصور بقاء الشكل الحادث بفعل الفاعل فيه والجواب ان الفعل يتعلق بالفاعل من حيث حدوثه لا من حيث عدمه السابق ولان من حيث كونه موجودا فقط فانه لا يتعلق به في ثاني حال الحدوث عندنا وهو موجود بل يتعلق به في حال حدوثه من حيث انه حدوث وخروج من العدم الى الوجود فان نفى عنه معنى الحدوث لم يعقل كونه فعلا ولا تعلقه بالفاعل وقد امكن ان كونه حادثا يرجع الى كونه مسبوقا بالعدم وكونه مسبوقا بالعدم ليس من فعل الفاعل وحمل الجاهل فهو كذلك لانه بشرط في كون الوجود فعل الفاعل اعني كونه مسبوقا بالعدم فالوجود الذي ليس مسبوقا بعدم بل هو حادث لا يصلح ان يكون فعلا للفاعل وليس كل ما شرط في كون الفعل فعلا يعني ان يكون بفعل الفاعل فان ذات الفاعل وقدرة واردة وطه شرط في كونه فاعلا وليس ذلك من أثر الفعل ولكن لا يسهل فعل الامن موجودا كان وجود الفاعل

اعتبار عدم الابن مع الابد لان الابد يصترع عدم الابن الطاري عليه بعد وجوده ولا تقدم الابد عليه بهذا الاعتبار بل هو بهذا الاعتبار متأخر عنهم اتحاد القدمين في كونهم ناقص العدم وكما ان القسبة انبست نفس الابد وجوده ولا مأخوذة مع وجود الابن فالعبرة ايضا ليست بنفس الابن وبعدمه ولا مأخوذة مع وجود الابد بل هما امران زائدان على الامر المذكورة ولكونهما امرين اضافيين لا يقومان بذاتهما بل لابد لكل منهما من محل موجود يقوم به ويكون معروضا له بذات وهو الزمان (فان قامت) لم لا يجوز ان يكون المحل الذي يقوم به وبصرضاته له بالذات ما يقال في العرف انه متقدم وممتاخر كوجود الابد والابن مثلا (فان) لان ما تعرض له القسبة بالذات امتنع ان يكون مع وبطلان ما يقتضيه ذات الشيء استحالة انفكاكه عنه والاشياء التي يقال لها في العرف انها متقدمة

لا تمتنع في ذاتها فالفرق بين جوهر الابد من حيث هو ولا تمتنع ان يوجد به الابن فظاهر ان الاشياء التي يقال لها في العرف وادارته انها متقدمة ليست معروضة بالذات لتقدم بل لا بد من آخر ما تعرض له التقدم بالذات ويكون تقدم سائر الاشياء كونهما وهو الزمان (فان قلت) قولنا ما تعرض له القسبة بالذات امتنع ان يكون معدا او يديه ان ما يكون ذاته سميا لشبوت القسبة له امتنع ان يكون بعد فسلم ان يمكن من ان يلزم القسبة مثل ذاته المعروض الذي يكون ذاته سميا المعروض القسبية وان اريد ان ما يكون

معر وضاحقة القلبية من غير أن تكون تابعة لقلبية الشيء آخر فلا نسلم امتناع أن تكون هذه وما ذكر من الدليل لا ينقض عليه إذ لا يلزم من كون الشيء معر وضاحقة الوصف أن يكون ذلك الوصف مقتضى ذاته حتى يتبع الانكسار (قلت) المراد الأول قولك من أين يلزم للقلبية مثل ذلك المعر وض (قلنا) لأن هذه القلبية ليست كقلبية الواحد في الاثنين بل قلبية قبل الإجماع فيها القلب مع البعد والقلبية التي كذلك لا تعرض حقيقة الامتداد غير قاري عن اجتماع ٢٧ أجزاء في الوجود وباعتبار امتناع اجتماع أجزائه لا يجماع

اجتماع أجزائه لا يجماع  
القليل البعد وما ليس  
باعتبارها كحركة مثلاً  
لا يفرض فيه أجزاء  
الأبواب لا الامتداد فلا  
يكون معر وضاً أو لها  
والامتداد اعتباراً لا يتبع  
اجتماع أجزائه في موضعه  
الحقيقي ليس إلا امتداد  
غير القاري الذي إذا فرض  
فيه أجزاء تقدم بعضها  
على بعض لذاته لا لمر  
آخر وهو الزمان (فان  
قلت) لا نسلم أن القلبية  
التي لا يجماع فيها القلب مع  
البعد لا تعرض حقيقة  
الامتداد غير قاري ولم  
لا يجوز أن يكون أمران  
مختلفان بالماهية يمتنع  
اجتماعهما لتناقضهما  
كوجود الحادث وعدمه  
ويكون أحدهما معر وضاً  
حقيقاً للقلبية والآخر  
للعددية باعتبارها فاعل  
أياً كانت تلك الصفة  
(قلت) ليس معنى إعطاء  
الفاعل القلبية لعدم  
الحادث مثلاً إلا أنه لم  
يفعل الوجود أولاً ثم فعله  
وذلك يقتضي أن يوجد  
شيء أولاً يقع فيه الوجود  
بل وقع فيه البعد فكان

وارادته وعلمه شرطاً ليكون فاعلاً وان لم يكن من أثر الفعل (فان قيل) ان اعترفتم بمجاوز كون الفعل مع  
الفاعل غير متناهية فليزمنه أن يكون الفعل حادثاً أن كان الفاعل حادثاً وعلان كان قد عاين شرطتم  
أن يتأخر الفعل عن الفاعل بالزمان فهذا محال فمن حرك اليد في دفع ما تحركه المائع حركته لا قبله  
ولا بعده ولا تحرك بعده لكانت اليد مع المائع قبل تحريكه في حين واحد ولو تحرك قبله لا تفصل المائع  
عن اليد وهو مع كونه معه معلوله وفعلان جهنمان فرضنا اليد قد عت في المائع متحركة كان حركة المائع  
أيضا فاعتد وهي مع وداهما معلولة ومع قوله ولا يمتنع ذلك يفرض القوام فكذلك نسبة العالم إلى الله  
تعالى (قلنا) لا تخجل أن يكون الفعل مع الفاعل بعد كون الفعل حادثاً كحركة المائع فانه حادث عنه عن  
عدمه فإن كان يكون فعل ثم سواء كان متأخراً من ذات الفعل أو معارزاً له وانما تخجل الفعل القديم فانه  
ليس حادثاً عن عدمه فسميته فلا يحتاج مجرد لا قبله (وأما المعلول مع لعله) فيجوز أن يكون  
حادثين وان يكونا فدين كما يقال ان العالم القديم علة للمولود كالمولود فيه وانما الكلام فيما  
يسمي فلا معلول لعله لا يسمى فعل لعله لا يجازي بل ما يسمى فعلاً فشرطه أن يكون حادثاً عن عدمه فان  
يجوز مجوز بسميته القديم الدائم الوجود فعلاً لغيره كان مجزواً في الاستعارة وقولك لم قد برنا  
حركة الأصبع مع الأصبع حقيقة فانه لم يخرج حركة المائع من كونها فعلاً تليس لأن الأصبع لا فعل له  
فيه وانما الفاعل ذو الأصبع وهو الممر يدور قدرنا فعله كانه حركة الأصبع فعلاً له من حيث ان  
كل جزء من الحركة حادث عن عدمه فانه الاعتبار كان فعلاً وأما حركة المائع فتقول انها من فعله بل  
هي من فعل الله وعلى أي وجه كان فليكنه فعلاً من حيث الله حادث لا نه دائم الحديث وهو فعل من  
حيث الله حادث (فان قيل) فاذا اعترفتم بأن نسبة الفعل إلى الفاعل من حيث الله موجود كنسبة  
المعلول إلى العلة ثم سئتم تصور الدوام في نسبة العلة ونحن لانفي بكون العالم فعلاً لا كونه مع مولود دائم  
النسبة إلى الله تعالى فان سمعوا هذا فعلاً فلا مضاعفة في التسميةات بعد ظهورها (قلنا) ولا غرض  
من هذه المسئلة إلا بيان أنكم تصحون من هذه الامامه عن غير تحقيق وان الله تعالى هذا كونه ليس فاعلاً  
تحتة قالوا العالم فله حقيقة قانوناً أطلقوا هذا الاسم مجازاً منكم لا تحقيق له وقد ظهر هذا (وجه الثالث)  
في استحالته كون العالم فله لانه تعالى على أصلهم لشرط مشترك بين الفاعل والفعل وهو انهما قالوا  
لا يصدر من الواحد الا شيء واحد والمبدأ الأول واحد من كل وجه والعالم مركب من مختلفات فلا  
يصح ان يكون فعلاً تحت محراب أصلهم (فان قيل) العالم بجماعه ليس صادر من الله تعالى بغير واسطة  
بل الصادر منه موجود واحد هو أول الخلقات وهو عقل مجرد أي جوهر قائم بنفسه غير متغير يعرف  
نفسه ويعرف مداه ويعبر عنه في لسان الشرع بالملك ثم بعد ذلك الثالث من الثالث رابع وتكثر  
الموجودات بالتعدد فان اختلاف الفعل وكثرته امان بكون لاختلاف القوى الفاعلة كما اننا فعل  
بقوة الشهوة وتختلف ما تفعل بقوة الغضب واما ان يكون لاختلاف المادة كما ان الشمس تبثض النوب  
المفسول وتسود وجه الانسان وتذبل بعض الجواهر وتصلب بعضها واما لاختلاف الآلات كالجار  
الواحد ينشر بالشارب ويخت بالقدم وينقب بالثقب واما ان تكون كثرة الفعل بالتوسط بان يفعل  
فعل واحد ثم ذلك الفعل يفعل غيره فيكثر الفعل وهذه الاقسام كلها محال في المبدأ الأول اذ ليس في

أول لوقوعه فيه فلا يكون معر وضاً حقيقة للقلبية هذا غاية توجيهه هذا الدليل (والجواب) عن الأول ان هذه الامكانات  
الذ كورة أمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج وما ذكر من انها كماله لا لزادة والنقصان ان ارد بقوله العالم محسب الخسار  
قمتون وان ارد في الذين أوفى بالجملة فمفسر ولكن لا يلزم منه وجودها في الخارج (وعن الثاني) بان القلبية والبعدية أمران  
اعتباريان لا وجود لهما في الخارج أصلاً بل لا يلزم وجود معر وضه ما بالثبات في الخارج كيف والقلبية والبيدية إضافيان

والمتان لا يوجدان الا معاً هذا خارجاً ولو وجدنا بالزم وجودهم وتبين معاً في اجتماع اجزاء الزمان وهو باطل لكونه امر غير قار وايضاً هذا الامتناد الذي تعرض لاجزائه القليلة والبعيدة اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجوداً في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بديهته ثم انه نقل عن ارسطو طاليس انه قال لا يمكن ان يكون في الخارج حالة مخصوصة معلومة بمثلثة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة تخصية من مبدأ المسافة الى منتهى امتنازم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة

والمتان لا يوجدان الا معاً هذا خارجاً ولو وجدنا بالزم وجودهم وتبين معاً في اجتماع اجزاء الزمان وهو باطل لكونه امر غير قار وايضاً هذا الامتناد الذي تعرض لاجزائه القليلة والبعيدة اذا امتنع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجوداً في الخارج لان وجود الكل في الخارج مع امتناع اجتماع اجزائه فيه محال بديهته ثم انه نقل عن ارسطو طاليس انه قال لا يمكن ان يكون في الخارج حالة مخصوصة معلومة بمثلثة ٢٨ الحس وهي صفة واحدة تخصية من مبدأ المسافة الى منتهى امتنازم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة وهذه الحالة تسمى الحركة عني المتوسط وهي باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار اختلاف نسبها الى تلك الحدود وسماها تسمى باستمرارها وسماها تغفل في الخيال امر امتداد غير قار بمعنى انه يميز العقل بان ذلك الامر المتد لو وجد في الخارج وفرض فيه اجزاء امتنع ان توجد تلك الاجزاء معاً كان بعضها متقدماً وبعضها متأخراً وهذه تسمى الحركة بمعنى القطع والاول موجود في الخارج بديهياً بخلاف الثاني ضرورة ان امتداد الذي يتنوع اجتماع اجزائه في الوجود لا يكون موجوداً في الخارج وكما ان الحركة تقال لامر من كذلك الزمان يقال له يمين (احدها) امر بسيط غير منقسم مطابق للحركة بمعنى المتوسط وتاثيرها امر متمثل مطابق للحركة بمعنى القطع وهو بهذا المعنى لوجوده في الخارج اسباباً هو امر تم في الخيال ونعم ان ذلك الامر المتم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء امتنع اجتماعها ونعم بالضرورة ان الامتناد انبغى لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شي مستمر غير مستقر بمحس في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتناد ولما كان الامتناد انبغى في ظاهره في بادئ الرأي لا يعنى فلان الامر الذي فيه نوع غفلة اقيم مقامه ويبحث عن احواله (ولما قل ان يقول) لانتم ان الامتناد انبغى لا يكون كذلك الا اذا كان

ذاته اختلاف التثنية وكثرة كاسيات في أدلة التوحيد ولا ثم اختلاف مادة فان الكلام في المعلوم الاول او الذي هو المادة الاولى مثلاً ولا ثم اختلاف الاله لا ملازم وجودهم الله في رتبته فالكلام في حدوث الاله الاول فيكون في الان تكون الكثرة في العالم صادر من الله تعالى بطريق المتوسط كاسبق (قلنا) فليزمن من هذا ان لا يكون في العالم شيء واحد مركب من افراد بل تكون الموجودات كلها اتحاداً وكل واحد معلول لواحد آخر وقوله لا تسبى الى ان ينتهي الى معلول لا معلول له كانه في جهة التصاعد الى علو لا علو لا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من صورته وهو في وقصد صابراً في جهة ما شيئاً واحداً والانسان مركب من جسم ونفس وليس وجوداً واحداً من الآخر بل وجودهما جميعاً معلول آخرى والكل عندهم كذلك فله جرم ونفس لم يحد النفس بالجسم ولا الجسم بالنفس بل كلاهما صادر من علوهما وكيفية حدوث هذه المركبات من علوهما واحدة في بطل قولهم لا يصدر من الواحد الا واحداً من هلة مركبة فتوجه السؤال في تركيب العلو الى ان ينتهي بالنفس وروى الى مركب بسيط فان المداد بسيط وفي الآخر تركيب ولا يتصور ذلك الا بالانفصال وحيث يقع الانفصال في بطل قولهم ان الواحد لا يصدر منه الا واحد (فان قيل) اذا عرف مع هذا ان دفع الاشكال فان الموجودات تنقسم الى ماهو في محال كالاعراض والصور والى ما ليست في محال وهذا ينقسم الى ماهو في محال انما يراه والى ما ليست في محال كالموجودات التي هي جواهر قائمة بانفسها وهي تنقسم الى ما يؤثر في الاجسام ونفسها ونفسها في ما لا يؤثر في الاجسام بل في النفوس ونفسها في ما لا يؤثر في النفوس واما الموجودات التي تحصل في المحال كالاعراض في هي حادثة لها في حادثة وتنتهي الى مبداهها حادث من وجه دائم من وجه وهي الحركة الدورية وليس الكلام في اولها فالكلام في الاصول القائمة بانفسها في محال وهي ثلاثة اجسام وهي اخوها وعقل مجرد وهي التي لا تنتمي بالاجسام لا بالعلاقة العقلية ولا بالانطباع في اشرافها ونفوس وهي ارسطو فانها تتعلق بالاجسام فوعان التعلق وهو التأثير والقول في اقسامه في متوسطة في اشراف فانها تتأثر عن العقول وتؤثر في الاجسام ثم الاجسام عشرة تسعة مائة والعاشر المادة التي هي حشو مقرر ذلك القمر والمداويات التسع حيوانات لها اجرام ونفوس ولها ترتيب في الوجود كما ذكر وهو ان المبدأ الاول فاض من وجوده العقل الاول وهو موجود قائم بنفسه ليس بجسم ولا منقطع في جسم يعرف نفسه ويعرف مبدءاً موقد سمينا العقل الاول ولا مشاحة في الاسامي سمي ملكاً او عقلاً او ما يزيد ويزمن من العقل الثاني عقل ثالث ونفس فلان الكواكب وجرم من العقل الاقصى وهو السماء التسعة وجرم من العقل الاقصى ثم جرم من العقل الرابع عقل خامس ونفس فلان المشتري وجرم من العقل الخامس انتهى الى العقل الذي يزمنه عقل ونفس فلان القمر وجرم من العقل الاخير وهو الذي يسمى العقل الفعال يزمنه حشو ذلك القمر وهي المادة القابلة للكون والفساد من العقل الفعال وطوائع الافلاك ثم ان المواد تتوزج بسبب حركات الكواكب من اجازات مختلفة يحصل منها المعداد والنبات والحيوان ولا يلزم ان يلزم من كل عقل عقل لان هذه العقول مختلفة الانواع فثبت ان لا يوجد احد لا يلزم الاخر يخرج من هاتان العقول المبدأ الاول عشرة والافلاك تسعة ويجمع هذه المبادئ الشريفة

مرتسم في الخيال ونعم ان ذلك الامر المتم في الخيال بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء امتنع اجتماعها ونعم بالضرورة ان الامتناد انبغى لا يكون كذلك الا اذا كان في الخارج شي مستمر غير مستقر بمحس في الخيال بحسب استمراره وعدم استقراره ذلك الامتناد ولما كان الامتناد انبغى في ظاهره في بادئ الرأي لا يعنى فلان الامر الذي فيه نوع غفلة اقيم مقامه ويبحث عن احواله (ولما قل ان يقول) لانتم ان الامتناد انبغى لا يكون كذلك الا اذا كان

في الخارج هي مستمرة غير مستقر ولم يجوز ان يحصل ذلك الامر في الخيال ابتداء من غير ان يكون هناك امر بسيط على عدم  
 يكون سبب ان يخرج شي سببا لمحصل مثل ذلك الامتداد في الخيال كما في القطرة النازلة والشمعة الجارية لكن كون كل امتداد  
 خياليا كذلك حاصله من الامر لوجود الخارج ممنوع ودهوى الضرو ودهوى وجوبه فيجب ان يستدل لهم الثاني على قدم العالم  
 بانوار سلمات الزمان موجود ولكن لا سلم انه لو كان حادثا لكان عدمه سابقا ٢٩ على وجوده سابقا زمانيا (قوله)

لان سبق عدمه على وجوده سبق الوجود في السابق المسوق وكل سبق كذلك فهو زمني ممنوع الا ترى ان اجزاء الزمان سابق بعضها على بعض متعاقبة في جميع في السابق المسوق مع انه ليس سببا زمانيا والا لكان للزمان زمان وقد يتصور ان هذا الجواب بان اقسام السابق مقصورة في خمسة المتقدم بالعلة والطبع والشرع والرتبة وبالزمان لان المتقدم ان توقف عليه وجود المتأخر فان كان المتقدم مؤثرا في المتأخر فالعلة والا فالطبع وان لم يتوقف كمال المتقدم في الشرع والا فان كان بالنظر الى مبدأ محدود فالرتبة والا فالزمان وليس تقدم عدم الزمان على وجوده بالعلة والا بالطبع اذ لا توقف لوجوده على عدمه ولا بالشرع اذ لا كمال لعدمه ولا بالرتبة اذ ليس تقدمه بالنظر الى مبدأ محدود فهو بالزمان واما اجزاء الزمان فتقدم بعضها على بعض تقدم

بعد الاول تسعة عشر وحصل منه ان يجب لكل عقل من العقول الاول ثلاثة اشياء عقل ونفس ونفك أي جسمه فلا بد ان يكون في مبدئه تثليث الاشياء ولا يتصور كثرة في المعلوم الاول الامن وحده واحد وهو انه بعقل مبدؤه بعقل نفسه وهو باعتبار ذاته يمكن الوجود لان وجوب وجوده بغيره لان نفسه وهذه معان ثلاثة مختلفة والاشرف من المعلومات الثلاثة ينبغي ان ينسب الى الاشرف من هذه المعاني فيصدر منه العقل من حيث انه بعقل مبدؤه بصدوره من نفس الفلك من حيث انه بعقل نفسه و يصد منه جسم الفلك من حيث انه يمكن الوجود بذاته فينبغي ان يقال هذا التثليث من ان حصل في المعلوم الاول وصدوه واخذه في الوجود لم يصد من المبدأ الاول الواحد وذا العقل الذي به بعقل نفسه ولم ضرورية لان جهة المبدأ ان عقل المبدأ هو في ذاته يمكن الوجود وليس له الامكان من المبدأ الاول بل هو لذاته وحسب لا تمعدان يوجد من الواحد واحد بل من ذلك المعلوم لان جهة المبدأ امور ضرورية اضافية او غير اضافية فحصل بسببه كثرة و يصير بذلك مبدأ أو جودا لكثرة في هذا الوجه يمكن ان يلتقي المركب باليسط اذ لا بد من الاتصاف لا يكون الا كذلك فوالذي يجب الحكمة في هذا القول في تفهيم مذهبه (قلنا) ما ذكره نحو محركات وهي على التحقيق ظلمات فوق ظلمات لو سلكه الانسان من مقام رآه لاستدل به على سوء مزاجه ولو اردت نفسه في التفهيمات التي قصارى المطلب فيها فتصينات اتيل انتم زهات لا تفيد غلبات الظنون ومداخل الاعتراض على مثله لا تنصرف ولكنها تروى وجوها معدودة (الاول) هو ان تقول ادعيتم ان احدهم اني اكثر في المبدأ الاول انه يمكن الوجود فيكون كونه يمكن الوجود عين وجوده ام غيره فان كان ههنا فلا ينشأ منه كثرة وان كان غيره فلا قلتم في المبدأ الاول كثرة لانه موجود ومع ذلك واجب الوجود فهو وجوب الوجود غير نفس الوجود فالحج صدوره بالتحقق منه هذه الكثرة (فان قيل) لا معنى لوجوب الوجود الا لوجوده فلا معنى لامكان الوجود الا للوجود فان قلتم يمكن ان يعرف كونه موجودا ولا يعرف كونه يمكنه وغيره (قلنا) فكذا واجب الوجود يمكن ان يعرف وجوده ولا يعرف وجوب وجوده لا بعد دليل آخر فليكن غيره بالجهة الوجود امر عام ينقسم الى واجب والى يمكن فان كان فصل احدا القسمين زائدا على العام فكذلك الفصل الثاني ولا فرق (فان قيل) امكان الوجود له من ذاته وجوده من غيره فكيف يكون ماله من ذاته وماله من غيره واحدا (قلنا) وكيف يكون وجوب الوجود عين الوجود يمكن ان لا يتيق وجوب الوجود وثبت الوجود الواحد الحق من كل وجه هو الذي لا ينقسم للثني والاثبات اصلا فلا يمكن ان يقال موجود وليس موجودا واجب الوجود وليس واجب الوجود يمكن ان يقال هو موجود وليس موجودا كما يمكن ان يقال هو موجود وليس يمكن الوجود وانما تعرف الواحد بغيره فلا يستقيم تقدير ذلك في الاول ان صح ما ذكره من ان امكان الوجود غير الوجود امكن (الاعتراض الثاني) هو ان تقول عقله مبدؤه عين وجوده وعين عقله نفسه ام غيره فان كان عينه فلا كثرة في ذاته لاقى العبارة من ذاته وان كان غيره فهذه الكثرة موجودة في الاول فانه بعقل ذاته وبغيره فان زعموا ان عقله ذاته عين ذاته ولا يعقل ذاته مبدؤه بعقله مبدؤه بعقله فان العقل يطابق المعقول فيكون رجعا الى ذاته فيقول والمعقول عقله ذاته عين ذاته فانه عقل يجوهره فيقول نفسه والعقل والعقل والمعقول معناه ايضا

زمانا لكن ليس زمانا في ماهية تقدمه ومتاخران التقدّم والتأخر من العوارض الثانية الاولى للزمان فهم المتأخرون لان الزمان بالذات وما عداها بواسطة وقوعه فيها فلا يلزم من كون تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدمها زمانا ان يكون للزمان زمان آخر والمتكلمون يعمون الحصر وما ذكر لسانه فهو حصر على لكون القسم الاخير مرسلا اذ لا يلزم من عدم كون السابق باعتبار الترتيب والكمال والمبدأ لا يجد ودان يكون بالزمان لجواز ان يكون بوجه آخر ويكون تقدم عدم الزمان على

و خود منه و اما اجزاء الزمان فقد ذكر في الجواب سقدا المتع فلا يفتقر ذكره في السبق الزماني لان اندفاع السقدا لا يستلزم اندفاع المتع  
 هذا والنمويل على الجواب الاول (قال الامام حجة الاسلام النراقي) في نفي بر الابدلال الثاني القائل بان الباري تعالى متقدم على  
 العالم والعالم متأخر عنه ان اراد انه متقدم عليه بالزمان بل بالذات اما باطبع او بالعلية فليزم ان يكونا حادين او متقدمين واسخا  
 ان يكون احدهما قديما والاخر ٣٠  
 حادنانا المتقدم باى وجه كان اذ لم يكن له تقدم زمانى لا يكون حالة تقدمه مفارقة

واحد ثم اذا كان عقله ذاته عين ذاته لم يعقل ذاته معولاً له فانه كذلك والعقل بطابق المعقول في جميع  
 التكل الى ذاته فلا كثرة اذن وان كانت هذه كثرة فهي موجودة في الاول فلا تصدر منه المختلطات وانترك  
 دعوى وحدانيته من كل وجه ان كانت الوحدانية تزول بهذا النوع من الكثرة (فان قيل) الاول لا  
 يعقل الا ذاته وعقله ذاته هو عين ذاته فالمعقل والعقل واحد ولا يعقل غيره (فالجواب) من  
 وجهين (أحدهما) ان هذا المذهب لشناعته هجره ابن سينا وسائر الحققة في زعموا ان الاول يعقل نفسه  
 مد الفاض ما يفيض منه ويعقل الموجودات كلها باوعا عقلا كلها اخريا اذا استعبروا قول القائل  
 المسد الاول لا يصدر منه الاعقل واحد ثم لا يعقل ما يصدر منه ومعولاه عقل يفيض منه عقل ونفس  
 فلك وجرم فلك ويعقل نفسه ومعولاته الثلاث وعقل ومد افكر المعقول اشرف من العلة من حيث  
 ان الله ما فاض منها الا واحد وقد فاض من هذا ثلاثة امور (والاول) ما عقل الانفس وهذا عقل نفسه  
 ونفس المبدأ ونفس المبدأ لا يعقل الا نفسه ومن فاض من هذا الى راجع الى هذه الة فقد جعله  
 احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره فان من يعقله ويعقل نفسه اشرف منه اذا كان هو  
 لا يعقل الانفس فقد انتهى بهم التعمق في التعظيم الا ان ابطالوا كل ما بينهم من العظمة وقرب واصله من  
 حال الميت الذي لا يشبه له عايجرى في العالم الا انه تارق الميت في شؤده بنفسه فقط وهكذا يفعل الله  
 بالرائعين عن سبيله والناكبين عن طوره بقى الهدى المنكرين بقوله تعالى ما شهدهم خلق السموات  
 والارض ولا خلق انفسهم اظنانين بالله ظن السوء والمعتقدين ان امورا بربوبية يستولون على كنه القوى  
 البشرية المغرورين بعقولهم زاعمين ان فهم امة واحدة عن تقليد الرسول واتباعهم فلاحم اضطر والى  
 الاعتراف بان باب معقولاتهم رجعت الى ما سوى كنه في مقام لتعجب منه (والجواب الثاني) هو ان من  
 ذهب الى ان الاول لا يعقل الانفس اغلحاذ من لزوم الكثرة اذ لو قال به لزم ان يقال عقله غيره وعقله  
 نفسه وهذا لا يزم في المبدأ الاول فينبغي ان لا يعقل الانفس لانه لو عقل الاول غيره لكان ذلك غير ذاته  
 ولا تقتضى عقله غيره ذاته ولا علة الا علة ذاته وهو المبدأ الاول فينبغي ان لا يله الا ذاته وبطل الكثرة  
 انى نشأت من هذا الوجه (فان قيل) لا وجد وعقل ذاته لزمه ان يعقل المبدأ الاول (قلنا) لزمه ذلك  
 بعلة او بعقله فان كان علة قلا علة الاله الاول وهو واحد ولا يتصور ان يصدر منه الا واحد وقد  
 صدره وذات المعقول (فأشائي) كيف صدر منه وان لم يصدره فليزم الاول موجودات كثيرة بلا علة  
 وليزم منها الاكثر فلا يعقل هذا من حيث ان واجب الوجود لا يكون الواحد والرائد على الواحد  
 ممكن والممكن يقتضى علة فلهذا لا يزم في حق المعقول ان كان واجب الوجود لذاته فقد بطل قوهم  
 واجب الوجود واحد وان كان ممكنا فلا بد له من علة ولا علة له فلا يعقل وجوده وليس هو من ضرورية  
 المبدأ الاول لكنه ممكن الوجود فان امكان الوجود ضرورى في كل معلول أما كون المعقول عالما  
 باله فليس ضروريا في وجوده فان كان كون العلة عالما بالمعلول ليس ضروريا في وجود ذاته بل لزوم  
 العلم بالمعلول اظهر من لزوم العلم باله فبان ان الكثرة للمصلحة في علمه بالمدامحتمل فانه لا مدله وليس  
 هو من ضرورية ذات المعقول وهذا ايضا لا يخرج عنه (الاعتراض الثالث) هو ان عقل المعقول  
 الاول ذات نفسه عين ذاته اغيره فان كان عينه فهو محال لان العلم غير المعلوم وان كان غير مفكرين

في الوجود عين المتأخر  
 فيكونان قديمين او حادين  
 وان اراد انه متقدم عليه  
 بالزمان فليزم ان يكون  
 قبل وجود الزمان زمان  
 كان العالم فيه معسوما وهو  
 متناقض (جواب ما ذكره  
 من التفسير) ان يقال  
 المراد انه متقدم عليه  
 بالذات لا بالزمان واعضا  
 يلزم كونهما قديمين او  
 حادين لو كان عدم تقدمه  
 عاياه بالزمان مقارنته في  
 الزمان وليس كذلك بل  
 لعدم الزمان (فان قيل)  
 اذ لم يكن ذاته عين او حادين  
 بل كان الباري تعالى  
 قديما والعالم حادثا يكون  
 وجوده تعالى متقدما على  
 وجود العالم متقدما  
 لهما معاً في المتقدم المتأخر  
 وكل تقدم كذلك فهو  
 زماني (قلنا) لا نسلم ذلك  
 واعضا يلزم ذلك فيسما اذا  
 كان وجوده متقدما مقارنا  
 لزمان اخذنا ثرائه تعالى  
 متقدما عليه بالزمان لكن  
 لا زمان موجود معسود محقق  
 حتى يلزم ما ذكره من  
 التناقض بل زمان مقدر  
 هو هو فلا يتناقض أصلا  
 (واجاب عما ذكره من

كذلك

الاعتراض بان الزمان مخلوق وحادث وليس قبله زمان

أصلا ومعنى تقدم الباري على العالم هو انه كان ولا عالم ثم كان معه عالم ومعقولنا كان ولا عالم وجود ذات الباري تعالى وعدم  
 العالم فقط ومعقولنا كان ومعقولنا وجوده فقط وليس من ضرورية ذلك تقديره ثبتي ثالث وان كان الوهم لا يمكن عن تقدم  
 شيء ثبات فلا تنفك الى اغايط الازم (فان قيل) انما تقديرنا عدم العالم في المستقبل كان وجود ذات الباري وعدم العالم حاصلا



ولا يصح أن يقال بهذا الاعتراض أن الله لا يعلم بل الصحيح أن يقال يكون الله ولا يعلم فدل على أن بينهما افتراقاً وأن كانا انتقال على ما مضى فأنشئت لفظة ما من مفهوماتها اشواها الماضي والمضي بذاته هو الزمان والمضي بغيره هو الخلق فكانتا تضي بعضي الزمان فما ضرورة يلزم أن يكون قبل العالم زمان قد انقضى حتى انتهى إلى وجود العالم (قلنا) المفهوم الأصلي من اللفظين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي هو افتراق اللفظين نسبة لازمة بالتعاس المتبادل أن لا توجد ناعم العالم ٣١ فالاستعمل في قولهم نالنا بعد ذلك

ووجود الإنسان صمنا  
حينئذ أن تقول كان الله  
ولعالم سواء أوردناه بالعدم  
الأول أو بالعدم الثاني وآية  
أن هذه مسألة انما المستقبل  
منه يجوز أن يصبر  
مضاضا بغيره صمنا بالفظ  
الماضي وهذا كله ليجز  
الوهم عن فهم وجود مبدأ  
الأمع فقد روي رسول له ذلك  
القبل الذي لا ينكث الوهم  
عنه يظن أنه شيء موجود  
هو الزمان وهو كجزء الوهم  
من تقدمه تعالى المسمى  
من غير ان يكون وراءه  
بعضه لأمأ وأوله (وفيها  
نفاذ) لأن النسبة التي بينها  
افتراق القطين ليس إلا  
المضي والاستقبال إذ  
لا تغفل هاتينيهما فيتفرق  
هذان القطان عن سواهما  
وهما وصفان ذاتيان  
لزمان واتصافا غيرهما  
وأساطته فيزمن بالضرورة  
أن يكون قبل العالم زمان  
قد انقضى حتى انتهى إلى  
وجود العالم فأنسأل عائد  
بعينه (فان قلت) ذلك  
الزمان موهوم لا يحقق فلا  
يلزم من تقدمه تعالى عليه  
زمان موهوم ما ذكر من  
الحدود (قلت) لختنن

كذلك في البدن الأول فيزمنه كثرة فأنفذته أربع ثلاثت بزعمهم ووزادته وعقله نفسه وعقله  
مبدأه وانعكس إلى وجود بذاته وعكس أن يراد أنه واجب الوجود بغيره فظهر تخفيس وهذا يعرف  
نعم في هؤلاء المهرس (الأعراض الرابع) أن تقول التثليث لا يتكفي في المعلوم الأول فإن حرم السماء  
الأول لم عندهم من معنى واحد من ذات المبدأ وفيه تركيب من ثلاثة أوجه (أحدها) انه مركب من  
صوره وهول وهكذا كل جسم عندهم فلا بد لكل واحد من مبدأ إذا صورته تخالف المألوف وليس  
كل واحد على مذهبه على تسوية الأجزاء حتى يكون أحدها أبسطا من الآخر من غير أنه آخر زيادة  
عليه (الثاني) أن الجرم الأقصى على حد مخصوص في الكبر فأخصاصه بذلك التفرع من بين سائر  
المقادير زائده في وجود ذاته إذا كان ذاته يمكنه أنه أصغر منه أو أكبر فلا بد من محدد في ذلك المقادير زائد  
على المعنى البسيط الموجب لوجوده لا لوجود العقل لأن العقل وجود محض لا يختص بمقدار مقابل  
سائر المقادير فيخبر أن يقال العقل يحتاج إلى علته بسيطة (فان قيل) سيده أنه لو كان أكبر منه لكان  
مستغنى عنه في تحصيل النظام الكلي ولو كان أصغر منه لم يصح النظام المتصور فقولوا غير من وجه  
النظام هل هو كاف في وجود ماهية النظام أم يفترق إلى علته وجوده فان كان كافيا فقد استغنيت  
عن وضع الملل فأذكر بأن كون النظام في هذه الموجدات اقتضت هذه الموجودات بلا علة  
زائدة وأن كان ذلك لا يتكفي بل افتقر إلى علة فذلك أيضا لا يتكفي في اختصاص المقادير بل يحتاج أيضا  
إلى علة التركيب (الثالث) هو أن تلك الأقوى انقسم إلى نقطتين هما القطبان وهما ثابتا في الوضع  
لا يفارقان وضعهما وأجزاء المنطقه تختلف وضعها إلا نحو ما أن تكون جميع أجزاء تلك الأقوى  
متشابهة فليس تعين نقطتين من بين سائر النقط لكونها مقادير أو أجزاء مختلفة ففي بعضها خواص  
ليست في البعض فأمدهم تلك الاختلافات والجزم الأقصى لأصدا لا من معنى واحد بسيط والبسيط  
لا يوجب الاستطاف في الشكل وهو الكبري ومنشأ في المعنى وهو الخلق من الخواص المبزوه وهذا أيضا  
لا يخرج منه (وأن قيل) لعل في المبدأ أنواعا من الكثرة لازمة لأم جوه المبدأ أو أواظها ثم نالنا أو  
أربعة أو الباقى لم نطلع عليه وهم عثورنا على هيئته لا يشك كذا في أمم الكثرة كثرة وأن الواحد  
لا يصد زمته كثير (فإننا) فإذا حوزتم هذا فاقولوا أن الموجودات كلها هي كثرة توافق بلغت ألقا  
صدرت من المعلوم الأول فلا يحتاج أن يصغر إلى جرم الفلك الأقصى في نفسه بل يجوز أن يكون قد  
صدر منه جميع النفوس الفكرية والإنسانية وجميع الاحسام الأرضية والسماوية وأنواع كثيرة لازمة  
في النظام وأظها ففتح الاستغناء بالمعلوم الأول ثم يزعم أنه الاستغناء للعلة الأولى فانه إذا حاز أول كثره  
يقال أنه اللازمة لا ينع مع أنه المست ضروري في وجوده لمعلوم الأول حاز أن بقدر ذلك مع العلة الأولى  
و يكون وجوده بالأهله ويقال أنها اللازمة لا لهله ولا يدري عددها وكلما تخفيل وجوده بلا علة مع  
الأول تخفيل ذلك بلا علة مع الثاني بل لا معنى لقولنا مع الأول والثاني أفليس بينهما مفارقة في زمان ولا  
مكان في البقارتهما في مكان ولا زمان و يجوز أن يكون موجودا بالأهله لا يختص أحدهما بالإضافة  
إليه (فان قيل) لقد كثرت الأشياء حتى زادت على ألف ويعد أن تبلغ الكثرة في المعلوم الأول إلى  
هذا الحد فذلك كثرة الوسائط (فإننا) قولنا القائل يبعد هذا جرم فلن لا يحكمه في المقولات لأن

لاحاجة إلى ماذكر من التطويل وارتكاب ما بعد مكرارة من أن قولنا كانت الله ولعالم الابدال الاعلى وجود ذات وعدم ذات قبل خلق  
(عقل) ربه الله تعالى صفة تامة لهم لا لزوم قدم الزمان وذكر ما يحصل له هو انه لو كان زمان حاد نال ما يمكن قبل خلق العالم وجود  
حركتين احدهما تنتهي إلى ابتداء خلق العالم بمائة ورواية اخرى تنتهي اليه بمائة وربع كون الحركتين متساويتين في السرعة  
لاهما او متعقبتين فيهما ماذكر ناقص لخلق العالم ما قبل ذلك ابتداءه واما لان الخلق عاجز عن خلقه ما قبل الاول باطل لانهم ما كانوا

ممكنين بعد خلق العالم لازم الانقلاص من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وكذا الثاني لانه فادعى خلقه ما وقت خلق العالم فلم  
انقلاب الباري من الجزاء القدره وكل منهما محال ولا يمكن ان تتبدل الحركتان مع الاستحالة ان تبدل حركتان متساويتان في  
السرعة والطا ثم تنقيبان الى وقت واحد مع كون احداهما دورا مائة اوت لا سلازمه ان يكون الزائد مثل الناقص فقد حصل قبل  
خلق العالم امتداد اذ احداهما بحالة ٣٣ لا يمكن ان تحصل فيه الاما تددو رة والاخر بحيث يمكن ان تحصل منه ما تددو رة وهذا ان

الاستعدادان المتفاوتان  
بالزيادة والنقصان  
لا حقيقة لهم الا الزمان  
فليز أن يكون قبل  
وجود الزمان زمان وهو  
محال فنعين كون الزمان  
قديما وهو مقدار الحركة  
وهي مسافة قائمه بالحس  
فليز قدم العالم (ثم قل)  
رحم الله تعالى الاعتراض  
ان كل هذا من عمل  
الوهم واقرب طريق في  
دفع المفالة للزمان  
بالمكان فانا نقول هل كان  
في قدرة الله تعالى ان  
يخلق الفلك الاعلى  
في مهلة اكبر مما خلقه  
بذراع فان قالوا لا فهو غير  
وان قالوا نعم فبذراعين  
وثلاثة اذرع فكذلك  
يرتقى الى غير النهاية  
ونقول في هذا اثبات  
بعد راء العالم مهلة مقدار  
كبيرة اذ لا كبر بذراعين  
لا يشغل ما شغله الاكبر  
بذراع فذراع العالم يحكم  
هذا كية فمسند في هذا  
كبيرة وهو الجسم او الخلاء  
فوزلاء العالم خلاء او لاء  
وكذلك هل كان الله تعالى  
قادر على ان يخلق كرة  
العالم اصغر مما خلقه

يقول انه يستحيل فتقول لم يستحيل وما المراد والفصل انهم ما جازوا الواحد واعتقدوا ثلثه يجوز ان يلزم  
المعول الاول لا من جهة الملة لازم وثلاثون وثلاثة وما الخيل لا ربيع وخمس وهكذا الى الانف والافين  
يتحكم بمقدار دون مقدار فليس بعد مجاوزة الواحد مردود هذا ايضا قاطع (ثم نقول) هذا باطل بالمعول  
الثاني فانه صدر منه فلك الكواكب وفيه من الكواكب المعروفة السماة الف وبقي وهي مختلفة  
العظم والشكل والوضع واللون والتأثير والحركة والسعادة فبعضها على صورة الجبل والنور والاسد  
وبعضها على صورة الانسان ويختلف تأثيرها في محل واحد من العالم السفلي في التبريد والتسخين  
والسعادة والحركة وتختلف مقدارها في ذاتها فلا يمكن ان يقال الكل نوع واحد مع هذا الاختلاف  
ولو جاز هذا لما ان يقال كل اجسام العالم نوع واحد في الحسمية فيكون اعلو واحدة فان كان اختلاف  
صفتها وجواهرها وطبقاتها اهل على اختلافها فكذلك الكواكب مختلفة لا محالة وبفكر كل واحد  
الى ملة الصورية وملة لحو لاه وله لا اختصاصه بامية به السبعة او الميرة او المسعدة او النخسة وعلة  
لاختصاصه بوضعه لا اختصاص جعلها باشكل البهايم المختلفة وهذا كثر ان تصور ان تقبل في  
المعول الثاني تصور في المعول الاول ووقع الاستثناء (الاعتراض الخامس) هو ان تقول لسلما لك هذه  
الامواع الباردة والحركات الفاسدة ولكن كيف لا تسخين من انفسكم في قولكم ان كون المعول  
الاول يمكن الوجود اقتضى وجود حر الفلك الاقصى منه وعقله نفسه اقتضى وجود نفس الفلك منه  
وعقله الاول اقتضى وجود عقل الفلك منه وما الفصل بين هذا وبين قائل عرف وجود انسان غائب  
وانه يمكن الوجوداته بعقل نفسه وصانته فقال يلزم من كونه يمكن الوجود وجوده فلك فيقال وای  
مناسبة بين كونه يمكن الوجود وبين وجوده فلك متوكل ذلك يلزم من كونه عاقل ان نفسه واصاته شيان  
آخزان وهذا اذ قيل في انسان يخلق منه فكذلك في موجود اخر اذا كان الوجود نفسه لا يختلف  
باختلاف ذات الممكن انساني كان او ملكا او فلكا فقلت ادري كيف يقنع المجنون من نفسه بمثل  
هذه الامواع فضلا عن العقلاء الذين يشقون الشعر بزعمهم في المعقولات (فان قال قائل) فاذا ابطالتم  
مدعيهم فماذا تقولون انتم انزعون انه يصدر من الشيء الواحد من كل وجه شيان مختلفان فتكبرون  
المعقول او تقولون المبدأ الاول فيه كثره فتنكر كون التوحيد او تقولون لا كثره في العالم فتذكرون  
الحس او تقولون لزمت بالوسائط فتضطرون الى الاعتراف بما قالوه (قلنا) نحن لم نخضع في هذا  
الكتاب خوض مجرودا ونما غرضنا ان نشوش دعواهم وقد حصل على اننا نقول ومن زعم ان المعبر  
الى صدور اثنين من واحد مكاره المعقول واتصافه ايضا بصفات عدة اربعة من مناقض للتوحيد  
فها تان دعوات باطلتان لبرهانهم عليه ما فانه ليس يعرف احتماله صدور الاثنين من واحد كما يعرف  
واستحالة كون الشخص الواحد في مكانين وعلى الجملة لا يعرف بالضرور ولا بالنظر وما المانع من ان  
يقال المبدأ الاول عالم قادر على ان يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد فيخلق الاختلافات والمجانسات كما يريد وعلى  
ما يريد فاستحالة هذا لا تعرف بضرور ولا نظر وقد وردت به الانبياء المؤيدون بالانفراة فيجب قبوله  
(واما البعث من كية صدور الفعل من الله بالارادة) فنقول وطمع في غير مطمع والذين طمعوا  
في طلب المناسبة معهم فترجع حاصل نظرهم الى ان المعول الاول من حيث انه ممكن الوجود

بذراع ثم بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينبغي من الملا والمثل  
لا حيازا فالسلافة المنقبة عند نقصان ذراعين اكبر مما ينبغي عند نقصان ذراع واحدة لا ليس بشي فكيف يكون  
مقدرا (وجوابنا) في تخيل الوهم تقدر الامكانات الزمانية قبل وجود العالم كجوابك في تخيل الوهم تقدر الامكانات الزمانية  
وراء وجود العالم ولا فرق (فان قيل) نحن لا نقول بان ما ليس يمكن فهو مقدور فتكون العالم اكبر مما هو عليه او اصغر منه ليس

يمكن فلا يكون مقدوراً (قلنا) هذا القدر باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) أنه هذا كمال العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر وأصغر مما هو عليه بذراع ليس هو كقدر الجسيم بين السواد البياض والوجود والعدم والمتنوع والجميع بين النقي والاثبات وتاليه ترجع الخالات كلها فهو محكم فاسد (الثاني) أنه اذا كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أصغر منه ولا أكبر فهو جوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مسبب عن العلة فتقولوا عسا قاله الدهريون من نفي ٢٣ الصانع ونفي سبب وهو مسبب الاسباب

صدر منه فذلك ومن حيث أنه يعقل نفسه صدر منه نفس الفلك ومن حيث أنه يعقل خلقه صدر منه عقل الفلك وهذه حقا لا ظاهرا مناسبة فلتعقل مبادئ هذه الأمور من الأنبياء وليصدقوا فيها اذ العقل ليس بحياء وان ترك البحث عن الكسفة والكيفية والمادة قلنا ذلك مما عساه القوي البشرية ولذلك قال صاحب الشرح تفكر وان خلق الله لا تتفكر وفي ذات الله (مسئلة) في بيان عجزهم عن الاستدلال على وجود الصانع للعالم (فتقول) الناس فرقان فرقة أهل حق وقدر أو ان العالم حادث وعلموا مرة ورواها الحادث لا يوجد بنفسه فافتقر الى صانع فعمل مذهبهم في القول بالصانع (وفرقة أخرى) هم الدهرية وقد رأوا ان العالم قديم كاهو عليه ولم يفتوا له صانعه ومذهبهم مفهوم وان كان الدليل يدل على بطلانه (وأمّا الفلاسفة) فقد رأوا ان العالم قديم ثم أثبتوا له مع ذلك صانعا وهذا المذهب بوضعه متناقض لا يحتاج فيه الى ابطال (فان قيل) نحن اذا قلنا ان العالم صانعا لم نزيد به فعلا مختارا بقول بل بعد ان لم يفعل كما شاهد في أصناف الفاعلين من الحياط والتساج والنبات نفى به علة العالم ونفسه المبدأ الأول على معنى أنه لا علة لوجوده وهو علة لوجود غيره فان عساه صانعه هذا التأويل وثبت وجوده لا علة لوجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب (فانما تقول) العالم موجوده اما ان يكون له علة أو لا علة فان كان له علة فالتلك العلة لها علة أم لا علة فلو كذلك القول في علة العلة فان تسلسل الى غير نهاية فهو محال واما ان تنتهي الى طرف فالأخيرة علة أولى لا علة لوجودها قسم المبدأ الأول وان كان له الموجد وجودا بنفسه لا علة له فقد ظهر المبدأ الأول فانما لم ننس به الأمور وجودا لعله له وهو ثابت بالضرورة ثم لا يجوز ان يكون المبدأ الأول هو السموات لانهما عدد ودليل التوحيد عنده فيعرف بطلانه بنظر في صفة المبدأ الأول لا يجوز ان يقال انه سماوات واحد أو جسم واحد وذلك يعرف بنظر ان ما لا يفسد ودان موجودا لعله موجوده ثابت بالضرورة وهو الاتفاق وانما الخلاف في الصفات وهو الذي نفيه بالمبدأ الأول (والجواب) من وجهين (أحدهما) انه يلزم على مساق مذهبهم ان تكون اجسام العالم قدعة كذلك لعله لا علة له فلو لم ينظر ان ذلك يعلم بنظر ان في بطل ذلك عليك في مسألة التوحيد وفي نفي الصفات بعد هذا المسئلة (الثاني) وهو ان خص بهذه المسئلة هو ان تقول ثبت تقدير ان هذه الموجودات لها علة وعلتها علة لعلها علة كذلك وهكذا الى غير نهاية (وقولنا) انه يستحيل اثبات علل لانها لا يعلها الاستيعاب منكم فانما تقول عرفت ذلك ضرره وتقدر واسطة أو عرفت ضرورة واسطة ولا سبل الى دعوى الضرر وكل مسلك ذكر تموه في النظر بطل عليكم تجوز حوادث الأول لها واذ اجاز ان يدخل في الوجود مالا نهاية فلا يحد ان يكون بعضها علة للبعض وبعضها من الطرف الآخر الى ما علة لا معلول له ولا ينتهي من الجانب الآخر الى علة لا علة لها فان كان الزمان السابق له آخره ولا أول له فان زعم ان الحوادث الماضية ليست موجودة معا في الحال ولا في بعض الاحوال والعدم لا يوصف بالانتهى وعدم التناهي فيزكم في النفوس البشرية المتفارقة لا يبدان فانها لا تنفي عندكم والموجود المافارق البدن من النفوس لانها لا علة لها اذ لم تر لطفة من انسان وانسان من طفلة الى غير نهاية ثم كل انسان مات فقد بقي نفسه وهو بالعدم غير نفس من مات

وليس هكذا مذهبكم (الثالث) ان هذا القاسد لا يهتز انهم عن مقابلته بمنزلة فتقول انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده يمكن ان يوافي الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان فان قلتم وقد انتقل القديم من القدرة الى العجز (قلنا) لان الوجود لم يكن يمكن ان لم يكن مقدورا وامتناع حصول ما ليس يمكنه لا يدل على العجز (وان قلتم) انه كيف كان متعاضدا معكم (قلنا) ولم يسبق قيل ان يكون مجتمعا في حاله كما في حال (وان قلتم الاحوال متساوية قيل لكم) والمقادير متساوية فكيف تكون مقدارا يمكننا واكبر منه أو أصغر بحسب قدره مجتمعا فان لم يستحل هذا فهاذا طريق المقاموسة (والحقيقي) في الجواب ان ما ذكره من تقدير الامكانات لا معنى له وانما المسلم ان الله تعالى قادر قديم لا يمنع الفعل عليه ما بدا لوارادوا في هذا القدر

(٥ - تماقت غزالي) ما وجب اثبات زمان مجد الان بان يصنف الوهم اليه بتلخيصا آخر انتمى كلامه وفي كل واحد من الوجوه الثلاثة التي ابطال بها عدم امكان كون العالم اكبر ما هو عليه بنظر (اما الاول) فلان الان لا يمكن ان يرجع الحالات كلها والجميع بين النقي والاثبات بل هو مسلم فيكون ان يرجع ما نحن فيه اليه لانهم يزعمون ان هو يولد الافلاك لا لتقل مقدار اصغرا أو اكبر مما هي عليه فتقولوا ان العالم اصغر أو اكبر ما هو عليه لا كانت ماداة الافلاك قابلة وغير قابلة بتقديره واصغرا أو اكبر ما هي عليه الآن

(وأما الثاني) فلا أنه لا يلزم من وجوب كون العالم على القدر الذي هو عليه وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر منه أن يكون مستقنيا  
عن السبب الموجود فان معنى وجوب مقدارها المخصوص له وامتناع أن يكون أصغر أو أكبر ما هو عليه أنه إذا وجد ما يحياها فاعمال  
لا تقبل مادته إلا هذا المقدار المخصوص دون ما عداها كبر أو أصغر وهذا المقدار من لوازم وجوده وأين هذا من استلزام  
الاستغناء عن السبب الموجود ٣٤ (وأما الثالث) فلأن القول بأن العالم لم يكن قبل الوجود ممكنا بل وافي الامكان الوجود

بقوله وهو بعد هوان كان الكل بالتوحد واحدا اقتدمت في الموجد في كل حال نفوس الاعداد لها (فان  
قيل) القفوس ليس لبعضها الرتبة بالابيض ولا ترتيبها بالاطمع ولا بالوضع وانما تتجسد في  
موجودات لانها لها ذاتا كان لها ترتيب بالوضع كالاجسام فانها رتبة بعضها فوق بعض أو كان لها ترتيب  
بالاطمع كالامل والبولات وأما القفوس فليست كذلك (قلنا) وهذا الحكم في الوضع ليس طرده بأولى  
من عنده فلم أحاجت أحد القسمين دون الآخر وما البرهان المفقود وبم تنكر وتعلم على من يقول بأن هذه  
القفوس التي لانها لها تخلوع ترتيبا فوجود بعضها قبل البعض فان الايام والليالي المانصة  
لانها لها واذا قدرنا وجود نفس واحدة في كل يوم وليدة كان الحاصل في الوجودات خارجا عن النهاية  
واقعا في ترتيب في الوجود أي بعضها بعد البعض والعلة غايته أن يقال انها قبل المعلوم بالاطمع كما يقال  
انها فوق المعلوم بالذات لا بالمكان فانما يسئل ذلك في القبل المتعدي الزماني فينبغي أن لا يستحيل في  
القبيل الذاتي الطبعي وما يلزم لم يحوز وأحساما بعضها فوق بعض بالمكان إلى غيرته وبوجودها  
موجودات بعضها قبل البعض بالزمان إلى غيرته وبهول هذا التحكم بآراء أصل له (فان قيل)  
البرهان القاطع على استحالة عمل إلى غيرته أن يقال كل واحد من أحاد العمل يمكن في نفسه أو واجب  
فان كان واجدا فيلزم مقتضى عمله وان كان ممكنا فكل موضوع بالامكان وكل ممكن في ذاته تعالى على زائدة  
على ذاته فيقتضي لكل إلى علة خارجة عنه (قلنا) لفظ الممكن والواجب لفظ مهمم الآن ربنا واجب مالا  
علة لو جوده براديا ممكن ماله جوده علة وان كان المراد هنا فخر جمع إلى هذه اللفظة فنقول كل واحد  
ممكن في معنى أنه له علة زائدة على ذاته والكل ليس ممكن في معنى أنه ليس له علة زائدة على ذاته  
خارجة عنه وان أراد بلفظها الممكن غير ما أراده فهو ليس بغيره (فان قيل) فهذا يؤدي إلى أن يتقدم  
واجب الوجود على كنهات الوجود وهو محال (قلنا) أن أردتها بالواجب والممكن ما أراده فهو نفس  
المطلوب فلانها له محال وهو كقول القائل يستحيل أن يتقدم القديم بالمحادث والزمان عندهم قديم  
وأحاد الذات حادثة وهي ذوات أوائل والمجموع لأول له فقد يقوم ما لا أول له بذوات أوائل وصديق  
ذات الأوائل على الأحاد ولم يصدق على المجموع وكذلك يقال على كل واحد أنه له علة ولا يقال  
للمجموع علة وليس كل ما صدق على الأحاد يلزم أن يصدق على المجموع اذ يصدق على كل واحد  
واحد وأنه بعض وأنه يجوز لا يصدق على المجموع وكل موضع عينه من الأرض فانه قد استضاء بالشمس  
في النهار وأظلم بالليل وكل واحد حادث بعد أن لم يكن أي له أول والمجموع عندهم ماله أول فمن أن من  
يجوز حوادث لا أول لها فهو صواب والعناصر الأربعة والمختبرات فلا يمكن من انكارها على لانها لها  
ويخرج من هذا الأصل لهم إلى الوصول إلى ثبات المبدأ الأول لهذا الاشكال ورجع فرقمهم إلى  
الحكم المحض (فان قيل) ليست موجودة في الحال ولا في العناصر وإنما الوجود منها صورة واحدة  
بالفعل وماله وجود له لا يوصف بالتالي وهدم التناهي الا اذا قدر في الوهم وجودها ولا يمدد ما قدر  
في الوهم وان كانت المقدرات ايضا بعضها أملا لبعض فلا ينبغي ذلك في وجهه وأغما الكلام  
في الوجود في الاعيان لا في الأذهان ولا في الابق القفوس الاموات وقد ذهب بعض الفلاسفة إلى انها  
كانت واحدة أزلية قبل ان يخلق بالابدان وعند معرفة الابدان تحذف فلا يكون فيها عدد فتملا

السابق مجتمع دائما والوجود في الجملة في الزمان اللاحق يمكن دائما (لأننا نقول) لو جاز كون الشيء الواحد  
ممكن الوجود في زمان مجتمع الوجود في زمان آخر بناء على ان الوجود في زمان سابق أخص من الوجود مطلقا أو مقابلا للوجود في زمان  
لاحق بحسب الاضافة فلا يلزم من امتناع الوجود الأول امتناع ما هو أهم منه وامتناع الوجود اللاحق لجاز استغناء الحادث عن  
الجديد لجواز أن مجتمع جوده في زمان كونها معدومة وواجبة لذاتها حال كونها موجودة فلا حاجة إليها إلى صانع يحدثها بل ذواتها

كأنه في حد ذاته لا يحد من الاستدلال عليه من مقتضاته (طالجه) الاستكفاء الخواب غاذر من التخييل من أن الامكانات المقدرة أمور وجمية لا وجود لها في الخارج أمملا فلا يلزم قدم الزمان بل المستلزم أن الله تعالى قد علم قدر لا يتغير الفعل عليه أبدا وهذا لا يقتضي وجود الزمان قبل وجوده بل لا ملامعة في قدمه أو ان لا قدرنا لازمة لتناهها كان الله موجودا معها بأمرها لأنه موجود في الان ذاته تعالى منهزه عن أن تكون زمانية أو مكانية ٢٥ ولا يلزم من تقديرنا الشيء وقضيه

عن ان توصف بانها الانانية لما قال آخرون النفس تابعة للزاج واغنامتي الموت عددهم ولا توام لها  
بجوهر هادون الجسم فاذن لا وجود له نفس الا في حق الاحياء والاحياء الموجدون محصورون ولا  
تنتفي النهاية عنهم والمعدومون لا يوصفون اصلا لا بوجود انتباهه ولا بهدمه الا في الهمم الا فخرضا  
موجودين (والجواب) ان هذا الاشكال في النفس او ردنا على ابن سينا والغرابي والمحققين منهم  
اذ حكوا بان النفس جوهر قائم بنفسه وهو اختيار اساطيليس والمعتبرين من الاولين ومن عدل  
عن هذا المسلك فنقول له هل ينصرون ان يحدث شيء يبقى أم لا فان قالوا لا وهو محال وان قالوا نعم قلنا فاذا  
قدرنا ان يلزم حدوث شيء وبقائه اجتماع الى الآن لمحالته هو جردات لانها في الماضي فادور ودوان كانت  
متمخصة فحصل هو وجوده في الماضي ولا ينعني غير مستقبل وبهذا التقدير ينقصر الاشكال ولا يفرض  
في ان يكون ذلك الباقي نفس آدمي او جنى او شيطان او ملك او ما شئت من الموجودات وهو لازم على  
كل مذهب ثم ادعيت وجودات لانها في الماضي فمستحيلة في ما عجز عنهم عن اقامة الدليل على ان الله  
تعالى واحد مدونه لا يجوز فرض اثنين واجبي الوجود كل واحد منهما لا اله الا هو واستدل لهم على هذا  
بما يمكن (المسلك الاول) قولهم انهم لو كانوا اثنين لكان نوع وجوب الوجود مقولا على كل واحد منهما  
وما قيل عليه ان واجب الوجود فلا يحلوا ما ان يكون وجوب وجوده ذاتا فلا ينصرون وان يكون لغيره  
او وجوب الوجود له لانه فيكون ذات واجب الوجود معلولا وقد اقتضت علة له وجوب الوجود ونحن  
لا نرى بدو واجب الوجود الا ما لا ارتباط له وجوده به في مجه من الجهات وزعموا ان نوع الانسان يقال على  
زيد وعلى عمرو ولعله وليس زيد بذاته انما لذاته لما كان عمرو وانسانا لذاته بل بعلة حد ذاته  
انسانا وقد جهر عمر وأيضاً انسانا فانه كثرت الانسانية بتكثير المادة الحاملة لها وزعموا بالمادة معلول  
له ليس لذات الانسانية فيكذلك كثرت وجوب الوجود لواجب الوجود ان كان لذاته فلا يكون الا له  
وان كان له لعله فواذن معلول وليس واجب الوجود فظهر بهذا ان واجب الوجود لا يد وان يكون  
واحدا (قلنا) قواكم نوع وجوب الوجود لواجب الوجود لذاته او امله تقسيم خطافي وضعه فانا قد بينا  
ان لفظ وجوب الوجود في اجمال الان يراد به في الاله فلتستعمل هذه العبارة فتقول بمسؤول  
موجودين له لعله فلو ايس احد هما لعله لا فخر قواكم ان الذي له لعله له لعله لذاته او امله تقسيم خطافي  
لان في الاله واستغنائه الوجود عن الاله لا يطالب له لعله فأي معنى لقول القائل ان الما لعله له لعله  
له لذاته او امله انقول لئلا لعله له سلب محض والسلب المحض لا يكون له لعله ولا سلب وبالسلب فيه انه لذاته  
اولا لذاته وان عني وجوب الوجود فانا يتا لواجب الوجود سوى انه هو وجوده لعله فلو جوده  
فهو غير مفهوم في نفسه والذي ينبغي من لفظه في الاله فلو جوده هو سلب محض لا يقال فيه انه لذاته  
او امله حتى ينبغي على وضع هذا التسميم غرض فدل ان هذا برهان من حرف لا اصل له بل بقول معنى  
انه واجب الوجود له لعله لوجوده ولا لعله لكونه بلا علة وليس كونه بلا علة معلولا ايضا بذاته بل  
لا لعله لوجوده ولا لكونه بلا علة املا وكيف وهذا التسميم لا يتطرق الى نقض صفات اثباتا فستلا  
عبار جمع الى السلب اذ لو قال قائل السواد لون لذاته او امله فان كان لذاته فينبغي ان لا تكون الحجرة لونا  
وان لا يكون هذا النوع أعني اللونية الالذات السوداء وان كان السواد لونا لعله ليجتبه لونا ينبغي أن

ليته مدة لا تتناهى وذلك  
أرأى غاية لفعله ولا علة  
لية الامكان وهي غير

امكان الازلية وغير متزلزلة له ذلك لاننا اذا قلنا امكانه ازلنا واثبتنا ازالا كان الازل طرفا لا لامكان فيسلم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالامكان انصافا مستمرا غير مسبوق بعد الاتصاف وهو ثابت للعالم وانما المادي تعالى ايضا (واذا قلنا ازلية ممكنة) كان الازل ظرفا لوجوده على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنة الامكانا ٣٦ مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا أصلا بل ممكنا ولا يلزم من

هذا ان يكون ذلك الشيء من قبيل المتغيرات دون المتغيرات لان المتغير هو الذي لا يقبل الوجود بوجه من الوجوه هذا هو المشهور بين القوم (واعترض عليه بعض الاناضل من المتأخرين) باقائه الدليل على ان ازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية وكذا الامكان الشيء اذا كان مستمرا ازالا لم يكن هو في ذاته ما عارض قبول الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدمه متصفا منه امر مستمرا في جميع تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو ولم ينع من اتصافه بالوجود في شيء منها بل جازا اتصافه به في كل منها لا بد لا فقط بل ومعا ايضا وجواز اتصافه به في كل منها معا هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزاء الاول بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعنا لالازلية الغير وذلك لاننا في الامكان الثاني مثلا الحادث

يمكن ازلية بالنظر الى ذاته من حيث هو وممتنع اذا اخذنا الحادث مقبدا لمحدوده ذات الحادث من حيث هو امكانه ازلنا وازليةه ايضا ممكنة واذا اخذع قيد الحادث لم يمكن لهذا الجميع امكان وجوده اصلا لان الحادث امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج فالجميع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل جميع الحادث على انه قيد لا وجوده في الازل وممكن في الازل (قلت) الامكان بالذاتي معتبر القياس الى ذات الشيء

بمثل سواد ليس بلون أي لم يتجه له الالوان فان ما ثبت لذات زائعا هل الذات لهية يمكن تقدير عدمه في الوجود وان لم يحقق في الوجود ولكن يقال هذا التفسير خطأ في الوضع فلا يقال لسواد لون لذاته قولا نعيم أن يكون غير ذاته فكذلك لا يقال ان هذا الوجود واجب لذاته أو لاهله لذاته قولا نعيم أن يكون ذلك لغير ذاته محال (مسلكهم الثاني) ان قالوا لفرضا واجبي الوجود لكانا متماثلين من كل وجه أو مختلفين فان كانا متماثلين من كل وجه فلا يقل التعدد الاثنيتي اذا السوادان هما اثنان اذا كانا في محلين أو في محل واحد ولكن في وقتين أو السواد واحد والمركبة في محل واحد في وقت واحد وهو الانسان لا اختلاف ذاتهما أما اذا لم يختلف الذاتان كالسوادين ثم اتحد الزمان والمكان لم ينقل التعدد ولو جاز ان يقال في وقت واحد في محل واحد سوادان لجاز ان يقال في حق كل شخص انه شخصان ولكن ليس يتبين بينهما مفارقة واذا اتسahal التماثل من كل وجه ولا بد من الاختلاف ولم يكن بالزمان ولا المكان فلا يبقى الا الاختلاف في الذات ومهم الاختلاف في شيء فلا يتصور اما ان يشتر كافي شيء أو لم يشتر كافي شيء فان لم يشتر كافي شيء فهو محال اذ لم يشتر كافي الوجود ولا في وجوب الوجود ولا في كون كل واحد قائما بنفسه لافي موضوع واذا اشتر كافي شيء واختلفا في شيء كان مافيه الاشتراك غير مافيه الاختلاف فيكون ثم تركيب انقسام بالتركيب واجب الوجود لا تركيبه وكما لا ينقسم بالكمية فلا ينقسم ايضا بالقول الشارح اذ لا تركيب ذاته من امور بدل القول الشارح على تعدها كذلك لا حيوان الناطق على ما تقوم به ماهية الانسان فانه حيوان وناطق ومدلول لفظا لحيوان من الانسان غير مدلول لفظا لناطق فيكون الانسان متركبا من اجزاء منتظمة في الحد بالفاظ تدل على تلك الاجزاء يكون اسم الانسان لمجوعها وهذا لا يتصور في واجب الوجود دون هذا لا يتصور الاثنيتي (والجواب) انه مسلم انه لا يتصور الاثنيتي بالا بالمفارقة في شيء ما وان المتماثلين من كل وجه لا يتصور تغيرها ولكن وليكن ان هذا النوع من التركيب محال في المبدأ الاول تحكيم بعض فالعريان عليه (ولنرمي هذه المسئلة على حياها) فان من كلامهم المشهور ان المبدأ الاول لا ينقسم بالقول الشارح كما لا ينقسم بالكمية وعليه ينبغي اثبات وحدانية الله تعالى عندهم بل زعموا ان التوحيد لا يتم الا باثبات الوحدة لذات الباري من كل وجه واثبات الوحدة ينفي الكثرة من كل وجه والكثرة تنطرق الى القووات من خمسة أو جه الاول بقول الانقسام فلا أو وهما فلذلك لم يكن الجسم الواحد واحدا مع لافاته واحدا بالاتصال القائمه به القابل للزوال فهو منقسم في الوهم بالكمية وهذا محال في المبدأ الاول (الثاني) ان ينقسم الشيء في العقل الى معنيين مختلفين لا بطريق الكمية كاتقسام الجسم الى الحيولى والصورة فان كل واحد من الحيولى والصورة وان كان لا يتصور ان يقوم بنفسه دون الآخر فمما شيا تر مختلفان بالحد والحقيقة فيحصل من مجموعهما شيء واحد هو الجسم وهذا ايضا متنى عن الله سبحانه فلا يجوز ان يكون الباري تعالى صورة في جسم ولا مادة وهو في جسم ولا مجموعهما اما مع مجموعهما فمما قلنا نحن احدا هو انه منقسم بالكمية اعنى التجزئه فلا أو وهما والثانية انه منقسم بالمعنى الى الصورة والحيولى فلا يكون مادة لانها تحتاج الى الصورة واجبا لوجوده مستغن من كل وجه فلا يجوز ان يرتبط وجوده بشيء آخر سواء لا يكون صورة لانها تحتاج الى مادة (الثالث) الصك كثرية الصفات بتقدير العلم والقدره والارادة فان

هذه حيث هو امكانه ازلنا وازليةه ايضا ممكنة واذا اخذع قيد الحادث لم يمكن لهذا الجميع امكان وجوده اصلا لان الحادث امر اعتباري يستحيل وجوده في الخارج فالجميع من حيث هو مجموع ممتنع لا يمكن (فان قلت) نحن نأخذ ذات الحادث لا وجوده بل جميع الحادث على انه قيد لا وجوده في الازل وممكن في الازل (قلت) الامكان بالذاتي معتبر القياس الى ذات الشيء

من حيث هو فان أخذ ذات الحادث وحده أو ذات المجموع فتدعرت حالها وان أخذ ذات الحادث مقيدا بغيره خارجي ينصور  
هناك إمكان ذاتي هذا ما ذكره بهياريه (ورودعليه) بأن الأعراض السالبة للحركة ما يتبعها الاشياء التي اجتماع أجزائها في  
الوجود والاكتمال كقارورة وكل واحد من تلك الأجزاء إمكان مستمر أزلا والزم الانتقال لاجتماعها استمرارها أزلا والتمكين  
طبيعتها على التقضي وعدم الاستقرار فثبت قيم أزلية الإمكان بدون إمكان الأزلية فانتقض ٣٧ الدليل بها (اذعرفت هذا) فنريد

أن نسمعك بعض ما سألنا  
في هذا المقام فنقول  
وبالله التوفيق الموجود  
من الحركة والزمان  
وغيرهما من الأعراض  
السالبة للنفس لهوية  
اتصافه بالنفس أمر بسيط  
غير قابل للقسمة مستمر  
وغير مستقر ومحسب  
استمراره وعدم  
استقراره يحصل في الخيال  
أمر متعدي بحكم العقل بأنه  
لو وجد ذلك الأمر المتد  
في الخارج اجتماع  
أجزائه في الوجود وهذا  
معي كون تلك الأعراض  
غير قابلة للنسب للأعراض  
السالبة بالنفس الفارة  
الموجودة في الخارج أجزاء  
لا حارجا ولا فرضا حتى  
ينفصل بها أو ما نفلس تلك  
الأعراض بأنها مستمرة  
ويجوز استمرارها أزلا  
نفسرا إلى ذاتها وان  
استشكل هذا المعنى في  
الصسوت واستبعد أن  
يكون الصوت الواحد  
المستمر بسطاً غير  
مستقيم فاعلم إن السبب  
للقول بكون الحركة أمراً  
بسطاً غير مستقيم هو أنه  
لواقعه امتنع اجتماع

هذه الصفات وان كانت واجبة إلى وجود كان وجوبها مشتركة بين الذات وبين هذه الصفات  
ولم تكثر في وجوبها وجود وانتمت الوحدة (الرابع) كثرة عقلية تحصل بتكسب الجنس والنوع  
فان الأسود ودلون والسوداية غير اللونية بل اللونية جنس والسوداء بنفسه فهو  
مركب من جنس وفصل والحيوانية غير الانسانية في العقل فان الانسان حيوان ناطق والحيوان  
جنس والناطق فصل وهو مركب من الجنس والفصل وهذا نوع كثره فزعوا ان هذا أيضاً متني عن  
المبدأ الأول (والخامس) كثره تازم من جهة تقدير ماهيته وتقدر وجود تلك الماهية فان الانسان  
ماهية قبل الوجود والوجود برهنا على صفاتها وكذا المثلث مثلاً له ماهية وهو أنه شكل يحيط به  
ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزءاً من ذات هذه الماهية مقوماً لها ولذلك يجوز أن يدرك العقل ماهية  
الانسان وماهية المثلث وليس يدري ان هذا وجوداً في الالهيان أم لا ولو كان الوجود مقوماً لماهيته  
لما تصور رؤيته ماهيته في العقل قبل وجوده فالوجود منصف إلى الماهية سواء كان لازماً لمحيث لا يكون  
تلك الماهية الامور جودة كالسواء أو أعراضاً معاً لم يكن كما هيبة الانسانية من زبدعرو وماهية  
الأعراض والصور والمخادقة فزعوا ان هذه الكثرة يجب أيضاً أن تنفي عن الأول فيقال ليس لماهيته  
وجود يضاهي الجاهل الوجود الواجب له كالماهية لتغيره فالوجود الواجب ماهية حقيقة كلية كان  
الانسانية والتجربة بها السالبة ماهية إذ لو ثبت معاهية لكان الوجود الواجب لازماً لتلك الماهية  
غير مقوم لها والازم تابع ومعلوم فيكون الوجود الواجب معاولاً وهو مناقض لكونه واجبا ومع هذا  
فانهم يقولون لما يرى أنه مبدأ أو أول وهو وجود جوهر واحد وقديم وابقو على العقل وعقل ومعقول  
وفاعل وخائى ومر يدوقا دورى وعاشق ومعشوق ولذت وذو من لذو جواد خير بعض وزعوا ان كل  
ذلك عبارة عن معنى واحد لا كثر فيه وهو هذا من الجانب فينتهي ان تحقق مذهبهم لا تنهم أولاً  
تشتغل بالاعتراض فان الاعتراض على المذهب قبل التتعمق في عماه (والعالم في فهم مذهبهم)  
انهم يقولون ذات المبدأ الأول واحد وانما كثر الاسامى باضافة نهي اليه او اضافته الى شئ أو سلب شئ  
عنه والسبب لا وجب كثره في ذات السلب عنه ولا الاضافة توجب كثره فلا تكثر اذا كثر السلب  
وكثرت الاضافات ولكن الشان في رده هذه الامور كلها الى السلب والاضافة فقالوا اذا قيل له أول فهو  
اضافة الى الموجودات بعد واذا قيل مبدأ فاشارة الى ان وجوده عنه وهو سبب له فواضاه له  
الى المعلولات (واذا قيل هو وجود) فمعناه معلوم (واذا قيل جوهر) فمعناه الوجود معلوم باعتماده لاجل  
في موضع وهذا سلب (واذا قيل قديم) فمعناه سلب القدم عنه ألا (واذا قيل باق) فمعناه سلب العدم  
عنه آخر او بر جمع حاصل القديم والباقي الى الوجود ليس مسبوقاً بهدم ولا لاحقاً بعدم (واذا قيل واجب  
الوجود) فمعناه انه هو وجود لا لاه له وهو لاه لتغيره فيكون جميعاً بين السلب والاضافة ان في علته سلب  
وجعله علته لتغيره باضافة (واذا قيل عقل) فمعناه انه هو وجود برى عن الماد وكل هو وجوده مصفاه  
فهو عقل أي عقل ذاته ويشعر بهو بعقل غيره وذاته الله هذا صفة أي هو برى عن الماد فاذن هو  
عقل وهما عبارة عن معنى واحد (واذا قيل عاقل) فمعناه ان ذاته الذي هو عقل فله معقول هو ذاته  
فانه يشعر بنفسه ويعقل نفسه فذاته معقول وذاته عاقل وذاته عقل والكل واحد وهو معقول من حيث

أجزائه في الوجود والالكان قاروا بما امتنع اجتماع أجزائه في الوجود لا يكون موجوداً بالضرر وفي سبيل ان لا تنكس كون الحركة  
موجودة في الخارج وهو باطل بالضرر ولا يجب ان تكون الحركة أمر بسطاً حتى يجوز وجوده في الخارج وهو المطلوب وهذا  
البرهان حارفي جميع الأعراض السالبة لغيره وان كان أغبره فليزم القول بكونه أمر بسطاً غير مستقيم واستمراره لأنه لما كان معاولاً لم يمتزج  
إليه الذي هو كثره فخصيصه حاله من قس أو قلح مخصوصين وكانها بالحركة مستمرة كان معاولاً ايضاً مستمراً بحسب ما استمرارها

فاذا انتقطع نحو وجهه يعلم الصوت الحاصل فيه وانما أدى نحو وجهه الى عوجها وادخاؤها الى آخر نحو اوله حصل صوت آخر وهو حرا الى انتقطع  
 الذوات وليس الصوت الحاصل في التمجج الثاني هو الصوت الاول الحاصل في القوج الاول والالزم انتقال العرض وهو مستحيل  
 وكان الاستبعاد اغناها من فهم كون الصوت الواحد عبارة عن الاصوات القائمة بالاهوية المتجاوزة الى ان تنقطع وليس كذلك  
 فانها الاصوات متعددة لثمة دمجها ٣٨ وكذلك الصوت المعروض لاجزائه المتعددة فانه في الحقيقة اصوات متعددة كل منها

مستمر زمانا واحدا فمن  
 تموجات متعددة تحصل  
 من آلات متعددة في الملتح  
 التمجج الهواء يتصل ببعض  
 تلك الاصوات يتصل بعضها  
 فيلزم لذلك صوتا واحدا  
 (فان قيل) الحروف الالفة  
 التي تعرض للاصوات  
 عند انتقطاعها كمر وض  
 الآن للزمان واللفظ لا يخط  
 لاشك انهما موجودا كونهما  
 مسموعا وممكنا اذ لا  
 والالزم الانقلاب مع انها  
 لا يمكن وجودها الا في الآن  
 ولا يتصور استمرارها  
 زمانا فاعلان استمرارها  
 في الزمنة التبراهنتانية  
 فياخذ كمنه عوض بها  
 (فتسأل) اني متعجب كون  
 امتناع وجودها في  
 الزمان محض ذاته وتقول  
 لم لا يجوز ان يكون عدم  
 تصور استمرارها لامر  
 خارج حسن ذاته وانما  
 النقص بها يتوقف على  
 اثبات امتناع وجودها  
 على الاستمرار فنظر الى  
 ذاته فايتمام (يقى)  
 كلام ذلك الفاضل اشكال  
 وهو ان امكان الشيء ليس  
 معناه جبروا اتصافه  
 بجميع امكانات وجوده بل  
 معناه جبروا اتصافه بوجود  
 ما في الجملة فيمكن في

انه ماهية مجردة عن الماد غير مستمرة عن ذاته الذي هو عقل عني انه ماهية مجردة عن المادة لا يكون  
 شيء مستمر واما عقله فليس عقله نفسه كان عقلا ولا كان نفسه معقولا لنفسه كان معقولا ولا كان عقله بذاته  
 لا زائدا على ذاته كان عقلا ولا يبعد ان يحدا العقل والمعقول فان العقل اذا عقل كونه عاقلا عقله لا يكون  
 عاقلا لكونه عاقلا فيكون العقل والمعقول واحدا لوجه ما وان كان ذلك يفارق عقل الاول فان ما لا الاول  
 بالقول ابدا واما ان يكون بالقوة تارة وبالفعل اخرى (واذا قيل خاتق وفاعل وبارئ وسائر صفات  
 الفعل) فمتاهان وجوده وجوده يشرف ببعض عنه وجوده الكل فيضنا بالازمان وان كان وجوده غير  
 حاصل منه ونابع الوجود كما يتبع النور الشمس والامعان النار واثمة نسبة العالم اليه نسبة النور الى  
 الشمس الا في كونه معلولا فقط والافلس هو كذلك فان الله تعالى لا يشعر بفيضان المتعديين ولا النار  
 بفيضان الامعان فهو طبع محض بل الاول عالم بذاته وان ذاته مبدأ الوجود غير فيضان ما بفيض  
 عنه مع عدمه فليس به غفلة عما يصدر عنه ولا هو ايضا كالحادث اذا وقف بين مرتضى وبين الشمس  
 فان دفع حرائق الشمس عن المرتضى بسببه لا يمتنع بل هو غير كاره ان يضل عنه وانما هو عالم بان كماله في  
 ان يفيض عنه غير اى الظل وان كان الوقت ايضا مريد الوقوع للظل فلا يشبهه ايضا فان الظل  
 الفاعل للظل نفسه وجسمه والعالم الراضى بوقوع الظل نفسه لاجلهم وفي حق الاول ليس كذلك فان  
 الفاعل منه هو العالم وهو الراضى اى انه غير كاره له وانما عالم بان كماله في ان يفيض منه غيره بل لو امكن  
 ان يفرض كون الجسم المظلل بعينه هو العالم بسببه بوقوع الظل وهو الراضى لم يكن ايضا ما بالاول  
 فان الاول هو العالم وهو الفاعل وعلمه هو مبدأ الفاعل فان علمه بنفسه في كونه مبدأ الكل علمه فيضان الكل  
 فان النظام للوجود يتبع النظام للمعقول عني انه واقع به كونه فاعلا غير زائد على كونه عالما بالكل  
 اذ علمه بالكل علمه فيضان الكل عنه وكونه عالما بالكل لا يزيد على علمه بذاته فانه لا يعلم ذاته عالم بعلمه  
 مبدأ الكل فيكون معلوما بقصد الاول ذاته وكون الكل معلوما عنه بالقصد الثاني فهذا معنى كونه  
 فاعلا (واذا قيل كادر) فلا نفي به الا كونه فاعلا على الوجه الذي قرناه وهو ان وجوده وجوده بفيض عنه  
 المقدورات التي بفيضها انتظم الترتيب في الكل على ابلغ وجوده الامكان في الكل والحسن (واذا  
 قيل انه مريد) لم نمن به الا ان ما بفيض عنه ليس هو عاقلا عنه وليس كارهه بل هو عالم بان كماله في فيضان  
 الكل عنه فيحسن لهذا المعنى ان يقال هو راض وحازان وقال الراضى انه مريد فلا تكون الارادة الاعين  
 القصدية ولا القدرة الاعين المعلى ولا العلم الاعين الذات فكل اذن يرجع الى عين الذات وهذا لان علمه  
 بالاشياء ليس مأخوفا من الاشياء والالكان مستقيد اوصفا او كالما غير وهو محال في واجب الوجود  
 ولكن علمنا على قبح علم حصل من صورة ذلك الشيء كعلمنا بصورة السماء والارض وعلم اختر غناه كنى  
 لم نشاهد صورته ولكن صورته في انفسنا ثم احداثه فيكون وجود الصورة مستفاد من العلم بالعلم  
 من الوجود وعلى الاول بحسب القسم الثاني ان تمثيل النظام في ذاته سبب لقصد النظام عن ذاته نعم  
 لو كان مجرد حضور صورة تنش أو كتابة خط في نفوسنا كافيا في حدوث تلك الصورة لكان العلم بعينه  
 منها هو القصدية بعينها والارادة بعينها ولكننا نقول ان ليس يكفي تصور الابدان بصورة بل يحتاج مع  
 ذلك الى ارادة محددة تنبثق من قوة شوقية لا تتركز في نفسها القوة المحركة للفصل والاصحاب في

امكان الشيء جواز اتصافه بالوجود الواقع في زمان متناه بالارز من كون امكان الشيء مستمرا ازلها وان لا يكون الاعضاء  
 ذلك الشيء في ذاته مانعا في شيء من اجزاء الارز من قبول الوجود الواقع في زمان متناه فيكون عدم المنع عن قبول الوجود الواقع في زمان  
 متناه مستمرا في جميع تلك الاجزاء ولا نمانه ان يلزم من ذلك ان لا يكون مانعا عن قبول الوجود المستمر الواقع في جميع اجزاء الارز فان  
 هذا الزعم ليس بضروري ولا قام عليه برهان بل الالزم هو جواز الاتصاف بالوجود في كل جزء لا يلزم منه جواز الاتصاف في



جميع الاضلاعها (ومحصل ما ذكره الامام الغزالي في تقريره في الوجه) هو ان امكان وجود العالم ازل والامكان لا يتقلب فانما كان  
الامكان ازل فانما يمكن على وفق الامكان بل يعني اذا كان الامكان ازيا كان الممكن ايضا ازيا ولم يكن هذا الملازمة مع انها غير  
ظاهرة في نفسها وبها بعضهم قالوا لم يكن ازيا بل كان حادثا لا يستحيل ان يكون ازيا لاستحالة كون الحادث ازيا فلا يكون امكانه  
ازيا وقد ثبت انه ازل وخله ظاهر فان المستحيل كونه ازيا على تقدير حدوثه هو ٣٩ ذات العالم من حيث انه لم يقيد  
الحدوث لادته من حيث

الاعضاء الالية فيتحرك بعرض العضل والاعصاب ليد او غيرها ويتحرك بحركته التي او اذ اخرى  
خارجة وتحرك المادة متحركة القلب كالمد او غيره ثم يحصل الصورة المتصورة في نفسنا فان ذلك لم  
يكن نفس وجود هذه الصورة في نفسنا فقدره لا ارادة بل كانت القدرة فينا عند المبدأ المتحرك  
للعنصل وهذه الصورة محركة لذلك المحرك الذي هو مبدأ القدرة وليس كذلك في واجب  
الوجود فانه ليس مر بامان اجسام تنبث القوى في اطرافها فان كانت القدرة لا ارادة واعلم والذات منه  
واحدا (واذا قيل له) لم يرد به الا انه عالم بما يقضي عنه الوجود الذي هي قضاة فانما هي هو  
الفعال الدراك فيكون المراد به ذاته مع اضافته الى الافعال على الوجه الذي ذكرناه لا كحياتها فانها لا تتم  
الا بقوتين مختلفتين ينبعث عنهما الادراك والفعل فحياته عين ذاته ايضا (واذا قيل له) لو كان  
يقضي عنه الكل لان فرض رجوع اليه والوجودين يشيئين أحدهما ان يكون الجسم عليه فائدة قيامه  
منه فلو لم يوجب شيئا من هو مستغن عنه لا يوصف بالوجود والثاني ان لا يحتاج الجواد الى الجود  
فيكون اقتداسه له بحاجة نفسه وكل من يجد ليدع او يثني عليه او يتخلص من مدته فهو مستغنى  
وليس بجواد وانما الجواد الحقيقي لله تعالى فانه ليس ينبغي به خلاصا عن ذم ولا كمالا مستغنى عنه فيكون  
الجواد اسماءه منبثاع وجوده مع اضافته الى الفعل وسلب الفرض فلا يؤدي الى الكثرة في ذاته (واذا قيل  
خبر بعض) فانما ان يرد به وجوده بامان النقص وامكان العدم فان القدر ذات له بل يرجع الى عدم  
جوهره او عدم صلاح حال الجوهر والافعال وجوده من حيث انه وجود غير يرجع هذا الاسم الى السلب  
لامكان النقص والشروط يقال خبر ما هو مستغنى عن الاشياء والاول مبدا النظام كل شيء هو خير  
ويكون الاسم دالا على الوجود مع نوع اضافته (واذا قيل له) واجب الوجود) فتمامه هذا الوجود مع  
سلب عنه لوجوده وحالة علة لعدمه اولاً وثانياً (واذا قيل عاشق وممشوق وتذو لم يلد) فتمامه ان  
كل جمال وبهاء كمال فهو محبوب وممشوق لذى الكمال ولا معنى لهذه الادراك الكمال واللامم ومن  
عرف كمال نفسه في احاطته بالمعلومات واحاط بها وفي جمال صورته وفي كمال قدرته وقوة اعضائه  
وبالجملة اذا كان له حضور كل كمال هو ممكن له لو امكن ان يتصور ذلك في انما واحد كان محال الكمال  
ولتمامه وانما تنقص لذته بتقدير العدم والنقصان فان السرور لا يتم عازول او يمتشي زواله  
(والاول) له الاما لا الكمال والجمال لا يتم اذ كل كمال هو ممكن له فهو حاصل له وهو مدرك لذلك الكمال  
مع الامم من امكان النقصان والزوال والكمال الحاصل له فوق كل كمال تحبه وعشقه لذلك الكمال  
فوق كل احباب والتذاته فوق كل التذات بل لا تامة لذاتها اليها البتة بل هي اجل من ان يعبر عنها  
بالقوة والسرور والطبيعة الا ان تلك المعاني ليس لها عبارات عندنا فلا بد من الابعاد في الاستعارة كما  
نستعمل لفظ المر يدو المختار والفعل مع القطع بعد ارادته عن ارادتنا وبعد قدرته وعلمه عن قدرتنا  
وعلمنا لاعداءنا يستعمل عبارة اللذة فيستعمل غيرها والمقصود ان حالته اشرف من احوال الملائكة  
واحرى بان يكون معنوطا وحالة الملائكة اشرف من احوالنا ولولم تكن لذته الاف شهوة لظن والفرح  
لكان حال الجوارح اشرف من حال الملائكة وليس له لذة اي للبادي من الملائكة المتجردة عن  
المادة الا السرور بالله وربنا خست به من الكمال والجمال الذي لا يمتشي زواله ولكن الذي الاول فوق

الحدوث لادته من حيث  
هو اذ لم يكن كون  
امكانه ازيا على تقدير  
تسليمه هو ان يصح كون  
ذات العالم من حيث هو  
ازيا وهو لا ينافي استحالة  
ازليته من حيث انه  
حادث ثم انه رحمه الله  
نصلى لم يرد هذا الجواب  
على ان قال العالم لم يزل  
ممكن الحدوث فلا جرم  
ما من وقت الاو يتصور  
احداثه فيه واذا قدر  
موجودا اذ لم يكن الواقع  
على وفق الامكان  
فلينأمل في توجهه (وقد  
بحاجب) بانة ولنا في كل  
العالم كقولكم في الحادث  
المعين فان حكمته في  
الحادث المعين انه كان  
متممنا في الازل ثم انقلب  
ممكنا في الازل فصحت  
تقول في كل العالم كذلك  
وان حكمته انه كان في  
الازل مع انه لم يجب  
حصوله في الازل فكذلك  
هنا وهذا الجواب لا يتم  
على ما ذكرنا من التقرر  
لان المكينات عندهم  
تسبب ما يمكن ان يكون  
الذاتي في فضاء الوجود  
عليه من المبدء من غير

احتياج الى الامكان الاستعدادي وقسم يحتاج الى استعداد المادة لمصلحة وله منها او معها كالواو القسم الاول متمم في الوجود اذ لا  
نقصان في تهيئه والمبدأ تام في فاعليته فلم يقض عليه من المبدء وجود لم يترك الحدوث واما القسم الثاني فهو في الازل غير متمم لقول  
الوجود من المبدء بل يتوقف على استعداد المادة لعدم ايجادها في الازل لا ينافي الجود لان الجود فائدة ما ينبغي لمن ينبغي لا لوض ولا  
لفرض وقيل تمام استعداد المادة لوجود الحادث لا يكون ايجادها فائدة ما ينبغي لمن ينبغي حتى يكون تركه ايجادا ترك الجود (الوجه

الرابع) من وجوه ما استدلالهم على ثبوت العالم هو ان كل حادث مسبوق بالمادة فلو لم تكن المادة قد عرفت لكان كل مادة مسبوقه بآخرى  
 الى النهاية (وزعم التسلسل في المواد المترتبة المجتمعة في الوجود ذلك باطل بالبرهان والاتفاق كالواجب للبرهان ان المقدار ان لا نقدها سوى  
 الله تعالى وان شئت اثبت قدم الاجسام قلنا المادة الاولى قد عرفت التي هي المسماة بالهولي لا تخلو عن الصور والجسمانية والتمويهية  
 فتكونان ايضا ثابتتين فيلزم قدم ٤٠ الجسم لان الجسم عبارة عن تركيب من هذه الثلاثة واذ كان جميع الاجزاء المادية

والصورية الشيء قد عا  
 كان ذلك الشيء قد عا  
 بالضرورة وهو سدا  
 الاستدلال موقوف على  
 اثبات الهولي والصوره  
 وان الهولي لا تخلو عن  
 الصورة وثابت ان كل  
 حادث مسبوق بالمادة  
 قلند كماعولوا عا في  
 اثبات هذه المقدمات من  
 الادلة وما يتوجه عليها  
 من الاراد والاعمال ليعظم  
 بطلان دليلهم اما الهولي  
 فزبد عما ذهبوا به على  
 وجودها وانهم ظا  
 الجسم البسيط أي الذي  
 لا تركيب من الاجسام  
 المختلفة الطباع كالماء  
 مثلا لا تركيب من اجزاء  
 لا تتحد زوايا في حكمها من  
 الجواهر المنقسمه في جهة  
 اوق جهتين فقط لا امتناع  
 وجودها في الخارج فهو  
 متصل في حد ذاته فلو كان  
 قائما بذاته وكان حقيقة  
 الجسم عبارة عنه لكان  
 تفرق الجسم الى جسمين  
 اعدا له بالكلية ليجاد  
 آخرين عن كنه المدم  
 وذلك لان الجسم المتصل  
 في حد ذاته اذا طرأ عليه  
 الانفصال وحصل هناك

الذي لا لاكتفاء فان وجود الملائكة التي هي العقول المجردة وجود ممكن في ذاته واجب الوجود بغيره وامكان  
 المدم نوع شين ونوع شين فليس شين برئاشن كل شين معلقا على الاول فهو الخير المحض وله البقاء والجمال  
 الاكل هو موقوف شقة غيره اولم يشقه كانه عاقل وموقول عقله غيره اولم يعقله وكل هذه الاماني  
 راجعة الى ذاته والى ادراكه لذاته وعقله لذاته هو عين ذاته فانه عقل مجرد فجميع الكل الى معنى واحد  
 فهذا طريق تفهيم مذهبهم فهذه الامور منقسمه الى ما يجوز اعتقاده ثنتين انه لا يصلح على اصلهم  
 والى ما لا يصلح اعتقاده فثنتين فسادا هو اعدا الى المراتب الخمسة في انقسام الكثرة ودعواهم نفسا واثنتين  
 عجزهم عن اقامة الدليل وانهم لكل واحد شئ على حاليها (مستثناة) انتقلت الفلاسفة على  
 استعمال اثبات العلم والقدرة والارادة قبل الاول كما انتقلت له تارة عليه وزعموا ان هذه الاسامي وردت  
 شرعا ويجوز اطلاقها لغة ولكن ترجع الى ذات واحدة كاسم شئ ولا يجوز اثبات صفة زائدة على  
 ذاته كما يجوز في حقايق ان يكون علمنا وقد تباينا صفاتنا زائدة على ذاتنا وزعموا ان ذلك هو حب كثر لان  
 هذه الصفات لو طرأت عليها لكانت على الذات ان تتحد وتوحد بمقارنا لوجودها من  
 غير تأخر خارج عن كونها زائدة على الذات بما تارة وكل شئين اذا طرأ احد على الآخر علم ان  
 هذا ليس ذلك وذلك ليس هذا فلو قد زان ايضا عقل كونهما شئين فاذن لا يخرج هذه الصفات بان  
 تكون هذه الصفات مقارنا لذات الاول عن ان تكون اشياء سوى الذات فيوجد ذلك كثر في واجب  
 الوجود هو محال لهذا اجدوا على في الصفات فيقال لهم بعم فرفهم استعمال الكثرة من هذا الوجه  
 وانهم مخالفون من كافة المسلمين سوى المعتزلة (قال البرهان عليه) فان قول القائل الكثرة محال  
 في واجب الوجود مع كون الذات الموصوفة واحدة ترجع الى انه يتعيل كثر الصفات وفيه  
 النزاع وليس استعماله معلومة بالضرورة فلا بد من البرهان وفهم سلكنا (الاول) قولهم البرهان  
 عليه ان كل واحد من الصفات الموصوف اذا لم يكن هذا ذلك ولا ذلك هذا اذ امان ان يستغنى كل واحد  
 عن الآخر في وجوده او يفتقر كل واحد الى الآخر ويستغنى واحد عن الآخر ويحتاج الآخر  
 فان فرض كل واحد من صفاتها ما واجب الوجود هو الاثنية المطلقة وهو محال واما ان يحتاج  
 كل واحد منهم الى الآخر فلا يكون واحد منهم ما واجب الوجود اذ معنى واجب الوجود ما قوامه  
 بذاته وهو مستغن من كل وجه عن غيره فما احتاج الى غيره فذلك الغير علمه اذ لو فرض ذلك الغير لا تمتنع  
 وجوده فلا يكون وجوده من ذاته بل من غيره (وان قيل) احدى ما يحتاج دون الآخر فاذي  
 يحتاج مسئول والواجب الوجود هو الآخر ومعها مكان معلولا افتقر الى سبب فؤدى الى ان  
 تربط ذات واجب الوجود بسبب (والاعتراض على هذا ان يقال) المختار من هذه الاسام هو  
 القسم الآخر ولكن ابطا انك القسم الاول وهو الاثنية المطلقة قد بينا انه لا برهان لك عليه في  
 المسئلة التي قبل هذه وانها لا تتم الا بالاعتدالي في الكثرة في هذه المسئلة وما بعدها فما هو روع هذه  
 المسئلة كيف تنفي هذه المسئلة عليه ولكن المختار ان يقال الذات في قوامه غير محتاج الى الصفات  
 والصفة محتاجة الى الموصوف كما في حقه للسبق قولهم ان المحتاج الى غيره لا يكون واجب الوجود فيقال  
 ان اردت بواجب الوجود انه ليس له علة فاعلة فلم قلت ذلك وبما احتحال ان يقال ان ذات واجب

جسمان لا يكون ذلك المتصل الواحد في بلا مفصل باقيا بذاته ضرورية ولم يكن هذا ان القسمان موجودين  
 فيه بالفعل والاكلا انما مفصل بالفعل لا متصلا في حد ذاته فقد عرفت ذلك المتصل الواحد بالكلية ووجه متصلان آخران من كنه  
 المدم وهو باطل بالضرورة فثنتين ان هناك شيئا آخر مشتركا بين المتصل الاول وبين هذين المتصلين باقيا بيمينه في الحالين مثلا يكون  
 التفرق في اعداها بالكلية فيكون هومع المتصل الواحد متصلا واحدا مع المتصلين منفصلا منه بدلا فلا يكون ذلك ان في نفسه واحدا

ولامتداد اولامتصلا ولا منفصلا بل هو ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في ذاته فيكون واحداً وحيداً ومتعدداً ابتداءً وتعدداً معاً ولا اتصال اتصاله منفصلاً مع تعدده وانفصالاً عنه عن بعض وإذا كان ذلك الشيء مع المتصل أو أحدهم متصلاً واحداً ومع المتصل المتعدد متصلاً متعدداً كان المتصل الواحد والمتعدد مجتمعاً به اختصاصاً بالاعتناء بالمتنوع فيكون محلاً لتصل الواحد حال الاتصال وللصديق حال الانفصال فيكون جوهر الامتناع كون العرض محلاً للجوهر هنا الجوهر الذي هو محل ٤١ للجوهر المتصل في ذاته هو الذي

[illegible]

ثم قلنا ان انتم اهل الجواهر الذي لا يجوز اوما في حكمه يستلزم ان يكون الجسم الذي يدعى كونه نسيما طاكما له امثلا مقصدا لا واحدا فلا نسلم  
 ان ذلك الامر المتبدل اذا كان قائما بذاته بلزم ان يكون تغير بق الجسم اعدا له بالملكة وايضا الجسم من آخر من كتم العلم (قوله)  
 لان الجسم المتصل في حد ذاته اذا ظهر عليه الانفصال وحصل هناك جوهان لا يكون ذلك المتصل الواحد في بلاه الفصل باقيا بذاته  
 ولم يكن هناك القسمان موجودين فيه ٤٢ بالفعل ان اريد به ان المتصل الواحد في غير باقي مع صفة الوحدة والاتصال وان

التسعين لم يكونا حاصلين  
 مع صفة التبدل والانسجام  
 فليس ولا يحصى نفعا وان  
 اريد ان الذات المعروضة  
 للانفصال والام تسمى  
 حال الانفصال والذات  
 المعروضة للانفصال لم  
 يكن حاصله لا فمخرج  
 ودعوى الضرورة فيما  
 خالف فيه جميع فقهاء  
 القلاء وغيره مع قوله هو  
 من قبيل اشتباه  
 الصارص بالمعروض  
 ثم ان سلمنا ذلك لكن  
 لا نسلم انه لا يجوز ان  
 يكون التفرق اعدا ما  
 للجسم وايضا الجسمين  
 آخر من كتم العلم  
 ودعوى الضرورة ممنوعة  
 كيف وقد ذهب الجميع  
 من اساطين القدماء  
 كالفلاطون وغيره وامان  
 الهولوني لا يخجلون  
 الصورة كالجملة التي  
 اتمت عليها اوعلى هو انه  
 لو وجدت الهولوني بدون  
 الصورة لكانت حال  
 كونه مجردة عن الصورة  
 اما ذات وضع اي مشار  
 اليها بالاشارة الفلسفية اولا  
 فان كان الاول يلزم ان  
 تكون الهولوني جسمها

كان لم يزل ولا يزال كاملا بالعلم والقدرة والحادثة فكيف يكون محتاجا فكيف يجوز ان يتغير عن ملازمة  
 السكالات بالخاصة وهو كقولنا القائل الكامل من لا يحتاج الى كمال فلان محتاج الى وجود صفات السكالات  
 لذاته ناقص فيقال له في لكونه كاملا لا وجود السكالات لذاته وكذلك لا معنى لكونه غنيا لا وجود  
 الصفات الناقصة لاحاد ذات فكيف تنكسر صفات السكالات التي بها تتم الالهية بمثل هذه التغيرات  
 العقلية (فان قيل) اذا عرفت ذاتا وصفة وحلولها لصفة بالذات فهو تركيب وكل تركيب يحتاج الى  
 مركب وان لم يكن يجران يكون الاول جسما لا مركب (قلنا) قولنا القائل كل تركيب يحتاج الى مركب  
 كقوله كل موجود يحتاج الى موجود فله الاول موجود قديم له لا له ولا موجود له وكذلك يقال  
 هو موجود قديم ولا علة له ولا علة له ولا علة له ولا علة له بل هو قديم بلا علة (واما الجسم) فان علم  
 يجران يكون هو الاول لا حادث من حيث انه لا يتخلو عن الحوادث (ومن لم يثبت له حدوث الجسم)  
 يلزمه ان يجوز ان تكون له الاله الاولى جسما كما تلزمه عليكم من بعد وكل مسائلكم في هذه المسئلة  
 تخيلات ثم انهم لا يقدر على رد جميع ما يشبهون الى نفس الذات فانهم ايقنوا كونه عالما يلزمهم ان  
 يكون ذلكا زائدا على مجرد الوجود فيقال لهم نقول ان الاول يعلم غير ذاته ففهم من يعلم ذلك ومنهم من  
 قال لا يعلم ذاته (فاما الاول) فهو الذي ذكره ابن سينا فله زعمه يعلم الاشياء كما يشاء على لا يتدخل  
 تحت الزمان ولا يعلم الجزئيات التي يوجب تعبد الاحاطة بها انفراد ذات العالم (فنقول) علم الاول  
 بوجود كل النوع والاحساس التي لانها لها عين علمه بنفسه واخره (فان قلتم) انه غير مفقدا ثم كثر  
 ونقص القاعدة (وان قلتم) انه عني لم يتغير واغن يدعي ان علم الانسان يتغير عن علمه بنفسه وعين  
 ذاته ومن قال ذلك سفي في عقله وقيل حدثا شيئا الواحد ان يستعمل في العلم الجسم فيه بين النبي والاشياء  
 والعلم بالشيء الواحد لما كان شيئا واحدا استعمالا يتوهم في حاله واحدة وجودا ومعدوما ولما يستعمل  
 في العلم ان يقدر علم الانسان بنفسه دون علمه بغيره قبل ان علمه بغيره غير علمه بنفسه اذ لو كان هو اكان  
 نفسه يعلمه وانما له ايمانه لا يستعمل ان يكون زيدا وجودا وزيدا معدوما عني هو بعينه في حالة  
 واحدة ولا يستعمل مثل ذلك في العلم بالغير مع العلم بنفسه وكذا في علم الاول بذاته مع علمه بغيره اذ يمكن  
 ان يتوهم وجود احد هادون الاحرفه اذ شيئا لا وعان ان يتوهم وجود ذاته دون وجود ذاته  
 فلو كان الكل كذلك لكان هذا التوهم محالا فكيف من اعترف من الفلاسفة بان الاول لا يعرف غير ذاته  
 فقد انت كثر لا محالة (فان قيل) هو لا يعلم الغير بقصد الاول بل يعلم ذاته مبدءا لكل فليزعم العلم بان كل  
 بالقصد الثاني اذ لا يمكن ان يعلم ذاته الامد اظنه حقيقة ذاته ولا يمكن ان يعلم ذاته مبدءا للغير الا بدخل  
 الغير في علمه بطريق التسعين والزم ولا بعد ان يكون لذاته لازم وذلك لا يوجب كثره في ماهية الذات  
 واغناء تنع ان يكون في نفس الذات كثره (والجواب) من وجود (الاول) ان قولكم انه يعلم ذاته مبدءا  
 تحكم بل ينبغي ان يعلم وجود ذاته فقط واما العلم بكونه مبدءا في علمه بالوجود لان المبدءية مضافة  
 لذاته ويجوز ان يعلم الذات ولا يعلم اضافته ولو لم تكن المبدءية مضافة لكانت كثرته ذاتا وكان له وجود  
 ومبدءة ومباشرة ويجوز ان يعرف الانسان ذاته ولا يعلم كونه معلولا ان يعلم لان كونه معلولا  
 اضافة له الى علته وكذلك كونه مضافة له الى معلوله فالالزام قائم في مجرد قولهم انه يعلم كونه مبدءا اذ فيه

أي صورة جسمية لانها الجسم في باء الى الامتناع الجواهر الفرد وما في حكمه وان كان الثاني ولا شئ  
 انها قابلة للصورة الجسمية اذ ان الكلام في هولي الاحسام فاذا حصلت فيه الصورة الجسمية قاما ان تحصل في جميع الاحياز والاحتمال  
 في شئ منها او تحصل في بعضها دون بعض والا لان باطل لان الهولي المنزهة الى الجسمية الحالة فينا جسم وكل جسم لانه من جنس  
 ولا يمكن ان يكون جسم واحد في زمان واحد في مكانين او اكثر وكذا الاخبار ايضا باطل لان الهولي على ذلك التقدير تسببت الى جميع



الواضع الجزئية أو تصنف الهوى في حال تجردها بوصف متعاقبة يقتضى أحدها تحفظها بالحد الواضع الجزئية في حصول الصورة فيها (فان قيل) الهوى الموضوعة تلك الأوصاف ان تخصصت بجزء من وجهات فيه فهي غير مفردة وان لم تخصص فتشتمل على الأوصاف الى جميع الواضع واحدة (قلنا) فاختار الشئ الثاني ونعني كون تشتمل على تلك الأوصاف الى جميع الواضع واحدة ولم لا يجوز ان يقل تلك الصفات ٤٤ لا تخصص الهوى بوضع ولا تحصيلها في موضع بل تعدها الوضع عين وحصول في موضع

من حتى اذا انتهت السلسلة الى الصفة الأخيرة تم استدادها لحصول في موضع معين مع حصول الصورة بالمسبة فيها هذا كله اذا ثبتنا معهم على تأويلهم من في القائل المختار وأما على أصلا فلا حاجة الى ما ذكر بل نقول في المسبة اذا كانت في الهوى لتخصصت بجزء معين بإعادة القائل المختار الذي أوجدها المسبة فيها باختياره (وأما ان كل حادث فهو مصوب بالمادة فلهم في ذلك طريقان الأول أنهم قالوا كل حادث فهو قبل وجوده يمكن والا لزم الانقلاب وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون وجوده لا في موضوع بل هو امر اضافي يكون باقيا بالاضافة الى وجوده والامور الإضافية أعراض والأعراض لا توجد الا في موضوعاتها فلا بد لامكان الحادث قبل وجود الحادث من محل يقوم به وليس ذلك المحل نفس ذلك الحادث اذ لا يتصور كونه محلا شئ قبل وجود الحادث ولا امر الاتماتي

فذلك اذا جعل الأول ذاته مضافا الى سائر الاجناس والأنواع بكونه معدا لها فاختار الى ان يعلم ذاته وأحار الاحتسار وان يعلم اضافته نفسها بالذات اليها والاول لا يعمل كون الاضافة معلومة له وأما قولهم من علم شيئا علم كونه عالميا بذلك بعينه فيكون المعلوم متددا فاما لو اريد فليس كذلك بل يعلم كونه عالميا بل آخر ويستمرى الى علمه لا يعلمه ولا يعلمه ولا يقول يتسائل الى غير نهاية بل يتقطع على علم متعلق بعلمه وهو غافل عن وجود العلم لانه وجود المعلوم كالذي يعلم السواد وهو في حال علمه مستغرق النفس بعلمه الذي هو سوادا غافل عن علمه السواد وليس ملتفتا اليه فان انتفت اليه افتقر الى علم آخر الى ان يتقطع التفتاة وأما قولهم ان هذا قلب عليك في معلومات الله تعالى فانها غير متناهية والعلم عندكم واحد فنقول نعم لم نخفى في هذا الكتاب خوض المتهدين بل خوض المهادين المعترضين ولذلك سمينا الكتاب تهافت الفلاسفة لانه في الحلق فليس يلزمنا هذا الجواب (فان قيل) انما يلزمكم مذهب فرقة معينة من الفرق فاما ما ينقلب على كافة الخلق ويستوى الاقدام في اشكاله فلا يجوز انكم ابراده وهذا الاشكال على قلب عاينكم ولا يحصى لاحد من الفرق عنه (قلنا) بل المقصود تمييزكم عن دعواكم معرفة حقائق الامور بالبراهين القطعية وتشكيك في دعواكم بكم واذا ظهر بجزء في الناس من ذهب الى ان حقائق الامور الالهية لا تنال بنظر العقل بل ليس في قوة البشر الاطلاع على اول ذلك قال صاحب الشرح صلوات الله عليه (تفكر وفي خلق الله ولا تفكر وفي ذات الله) فما انكاركم على هذه الفرق المعتقد صدق الرسول بديل البهجة المقصورة في قضية العقل على اثبات ذات المرسل المختزن عن النظر في الصفات بنظر العقل المتبعة صاحب الشرح فاما في بعض صفات الله تعالى المقتضية اثره في اطلاق العالم والمر يدوا فاعاد والحي والمنتبهة عن اطلاق ما لم يؤذن المعترضة بالهجرة عن ذلك حقيقة وانما انكاركم عليهم فنسبتم الى الجمل عساك ابراهيم ووجه ترتيب المقدمات على اشكال القاميس ودعواكم انما قد عرفت انك عساك عليه وقد بان بجزءكم وتهافت مساكم كما اقتضا حكم في دعوى معرفتكم وهو المقصود من هذا البيان فان من يدعي ان رايه في الالهيات كاطاعة لبراهين الهندسيات (فان قيل) هذا الاشكال انما يلزم على ابن سينا حيث زعم ان الاول يعلم غيره فاما المحققون من الفلاسفة فقد اتفقوا على انه لا يعلم الانفسه فينبغي هذا الاشكال فتقول له ناهيك عن باهذ المذهب ولولا انه في غاية الكرامة لاستكشف المتأخرون عن نصرة ونحن تنبه على وجه الخزي فيه فان فيه تفضيل معلوله عليه اذ الملك والانسان وكل واحد من العقلاء يعرف نفسه ومعداه ويعرف غيره والاول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالاضافة الى احاد الناس فضلا عن الملائكة بل الهيمنة مع شهورها بنفسها تعترف امور اخرى واهل الاشك في ان العلم شرف وان عدمه نقصان فان قولهم انه عاشق ومعشوق لان له الهباء الاكل والجمال والامر والى حال لوجوده سبلا لا ماهرة ولا حقيقة ولا خبر له بما يجري في العالم ولا يعلم ذاته ومصدره من اى نقصان في عالم الله يزيد على هذا (ولستحب العاقل) من طائفة لا تتحقق في العقول بل بزمهم ثم ينتهي آخر نظرهم الى ان رب الارباب وهو سبب الاسباب لا له اصلا عما يجري في العالم وارى فرق بين الهب الاق عليه بنفسه وارى حال في علمه بنفسه مع جهله بغيره وهذا مذهب تفتي صورته في الاقتضا من الالطاب والابضاح (ثم قال لهؤلاء) لم تخلصون عن الكثرة مع اقضاهم هذه الخمازي ايضا (فاننا نقول)

له بالحادث اصلا انما الاتماتي له به اصلا لا يصح كونه محلا لامكانه قطعاً ولا امر متعلقاً به اذا كان منفصلاً عنه ومبانيه في الوجود كفاعل مثلاً ان نسبة الشئ لا تقوم بما ياتيه فحين ان ذلك المحل امر متصل به اتصالا تاما حتى يصح قيام مكانه به وهو المادة (والجواب عنه) ان يقال قوام كل حادث فهو قبل حدوثه يمكن ان اريد به انه قبل وجوده في الخارج او في الذهن متصف بالامكان ممنوع (قولكم) والامر الانقلاب (قلنا) انما يلزم الانقلاب لو كان المحل ثابتا في الجملة ولم يتصف بالامكان بحيث يلزم

اتصافه بالوجوب أو الامتناع لضرورة المحضر وأما إذا لم يكن ثابتا في الذهن ولا في الخارج فلا يلزم من عدم اتصافه بالامكان انحصاره  
أما بالوجوب أو الامتناع لأن ثبوت الوصف للموصوف فرع ثبوت الموصوف في نفسه فإذا لم يكن الموصوف ثابتا بوجه من الوجوه  
يصح سلب كل واحد من التلذذ عنه والاختصاص فيها بالنسبة إلى ما هو ثابت في الجملة (وإن أريد) أنه عند ثبوت وجوده في الذهن وقبل  
وجوده في الخارج يمكن (قلنا) مسلم ولكن حينئذ لمكانه قائم بذلك الموجود في الذهن فإن ٤٥ الامكان من الاعتبار العقلية

أما لا وجود لها في الخارج  
والا لزم التسلسل بخلاف  
قيامها بوجه هو موجود  
في الذهن (لا يقال) إذا لم  
يكن الحادث قبل وجوده  
في الذهن وفي الخارج  
ممكن أن يكون الامكان  
لازما لما هيته (لا نقول)  
معنى كون الامكان لازما  
لماهية الممكن هو أنه كلما  
تحقق الم لازم وفي الذهن  
أو في الخارج كان الازم  
ثابتا مع امتناع أن  
لا يكون ثابتا له لأنه يكون  
ثابتا له سواء كان الم لازم  
متحققا أو لا فإنه باطل عند  
ضرورة العقل ولا يقال  
الامكان عبارة عن عدم  
اتصافه بالوجود أو عدم  
وهو أمر سلبى (فقولنا)  
الحادث ممكن موجب  
سالبة المحل ولا اهتمام  
لعدم خوف السلب في  
اللفظ والموجبة السالبة  
للمحل تساوي السالبة في  
عدم اتصافه بثبوت الموضوع  
فلو لم يكن الحادث قبل  
ثبوت في الخارج أو الذهن  
ممكن أن يكون عدم مكانه ثابتا  
لعدم ثبوت في الخارج أو  
الذهن لأن عدم ثبوت في  
شيء منهما لا يقتضي انتفاء

عليه بذاته عين ذاته أو غيره (فإن قلتم) أنه غير ممكن حدوثه المكنة (وإن قلتم) أنه عينه فما الفضل بينكم  
وبين قائل أن علم الإنسان بذاته عين ذاته وهو حكمة أو فاضل وجوده في حالة وقوعها غافل عن ذاته ثم  
ترول غفلة عن عينه لذاته فيكون شعور بذاته غير ذاته لا محالة (وإن قلتم) أن الإنسان قد يتخلو عن العلم  
بذاته فيطرأ عليه فيكون غير ذاته لا محالة (فقولوا) الغيرية لا تعرف بالطريقان والمقارنة فإن عين الشيء  
لا يجوز أن يطرأ على الشيء وغير الشيء إذا غاب الشيء ثم يصرف هو هو ولم يخرج عن كونه غيرا فبأن كان  
الاول لم يزل عالما بذاته لا يدل على أن علمه بذاته غير ذاته ونسب الوهم بتقدير الذات ثم طرأ ان الشعور ولو  
كان هو الذات يستحيل ما تصور هذا الوهم (فإن قيل) ذاته عقل وعلم فليس له ذات ثم علم قائم به (قلنا)  
الحقيقة ظاهرة في هذا الكلام فإن العلم صفة وعرض يستدعي موصوفا وقول القائل هو في ذاته عقل  
وعلم قوله هو قدوة وأراد هو قائم بنفسه وقول به هو قدوة القائل في صوابه وباطنه قائم بنفسه  
وفي كونه وتوزيعه وتثابته قائم بنفسه فكذلك كل الاعراض والطريق الذي يستعمل أن تقوم صفات  
الاجسام بنفسها دون جسم غير الصفات من ذلك الطريق يعلم أن صفات الاجسام من العلة والحياة  
والقدرة والارادة أيضا لا تقوم بنفسها وإنما تقوم بذات فالحياة تقوم بذات فيكون حياته بها وكذلك  
سائر الصفات فاذن لم يقتضوا سبب الاول سائر الصفات ولا بسببه الحقيقة والمادة حتى سلوه عنها  
القيام بنفسه وردوا إلى حقائق الاعراض والصفات التي لا تقوم لها بنفسها على أناسين بعد هذا  
عجزهم عن إقامة الدليل على كونه عالما بنفسه وبغيره في مسئلة مقرر (مسئلة) في ابطال قولهم أن  
الاول لا يجوز أن يشارك غيره في جنس وبفارقة تفصل وأنه لا يطرأ عليه انقسام في حق العقل بالجنس  
والفصل وقد تقدموا على هذا بنوا عليه أنه إذا لم يشارك غيره بمعنى جنسي أنه لم يفصل عنه بمعنى فطري  
فإن كان له هذا الحسد يتعلم من الجنس والفصل وما لا تركيب فيه فلا حله ومما فزع من التركيب  
وزعموا أن قول القائل أنه ساوى الماهول الاول في كونه موجودا أو جوهرية لغيره وبيناه بشي  
آخر لا محالة فليس هذا مشاركة في الجنس بل هو مشاركة في لازمهما وقرئ بين الجنس والازم في الحقيقة  
وإن لم يطرأ في العموم على ما عرف في المنطق فإن الجنس الذاتي هو العلم المقول في جواب ما هو يدخل  
في ماهية الشيء المخصوص ويكون مقوما لذاته فكون الإنسان حياداً داخل في ماهية الإنسان أعني الحيوانية  
وكان حساساً كونه مولوداً أو مخلوقاً لازم له لا يفارقة قط ولكنه ليس داخل في الماهية وإن كان لازماً عاماً  
ويعرف ذلك في المنطق معرفة لا تماري فهو زعموا أن الوجود لا يدخل في ماهية بل هو منضاف إلى  
الماهية أما لا يشارك في كونه كمالاً عاماً وإرادياً بل يمكن كالأشياء الحادثة فالمشاركة في الوجود ليست  
مشاركة في الجنس وأما مشاركة في كونه هاهنا لغيره كسائر الاعمال فهي مشاركة في إضافة لازمة لا تدخل  
أيضاً في الماهية فإن المبدئية والوجود لا يقوم واحد منهما الذات بل يلزمان الذات بعد تقوم الذات  
بأجزاء ماهية فليس المشاركة فيه إلا المشاركة في لازم تتبع الذات وزعمه لا في جنس ولذلك لا تحدد  
الأشياء بالمقومات فإن حدث بالاوزام كان ذلك رسماً لا تصوراً حقيقة الشيء فلا يقال في حد  
المثالثات الذي تساوى زواياه والقائمتين وإن كان لازماً عاماً لكل مثالب بل يقال أنه شكل محيط به ثلاثة  
أضلاع وكذلك المشاركة في كونه جوهرية فإن معنى كونه جوهرية أنه موجود في موضوع والموجود

هذا المعنى السلبى عنه كما عرف قبل لانتفاء هذا المعنى السلبى عنه في نفس الامر فيزاد انتفاءه أيضاً حال وجوده وهو باطل (لا  
تقول) لو كان الامكان عبارة عن مجرد ما ذكر من المعنى السلبى لكان المنتع حال عدم ثبوت في الذهن يمكن لانه لا يمكن حينئذ السلب  
أعني انتفاءه عن الذهن لأن وصف بعدم الانتفاء هو وصف ثبوت في نفسه ثبوت الموصوف في الجملة فيكون متصفاً  
بعدم اتصافه بعدم ولا يخفى ما عني اتصافه بعدم اتصافه بالوجود أيضاً فيكون متصفاً بعدم اتصافه بالعدم أيضاً فيكون  
ممكن أن يكون ممكن أن يكون

ليس هذا الذي السلي بل هو قابلية الوجود والعدم نظرا الى ذاته ويكون هذا السلب لازما لهذا المعنى الوجودي تعبر عنه هنا ثم ان الشيخ اورد في الشفاء تقصيرا يتوهم انه يتدفع به ما ذكرنا من الجواب وهو ان الامكان اغما هو القياس الى الوجود والوجود على ضربين وجود بالذات كوجود الجسم في نفسه ووجود بالعرض كوجود الجسم الابيض اما الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض فهو يكون للمشي بالقياس الى الوجود ٤٦ شي آخر له او بالقياس الى صيرورته ووجوده آخر كما يقال الجسم يمكن ان يوجد ابيض او

يوجد له البياض او يقال المانع يمكن ان يصير هواء والمادة يمكن ان توجد لها الصورة وجميع هذه الامكانيات محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محله الا لا بد ان يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون شيئا آخر واما الامكان فيكون للمشي بالقياس الى وجوده بالذات فيكون للمشي بالقياس الى وجوده فلا يخلو اما ان يوجد ذلك الشيء في موضوع او مادة او مع مادة كالنبايض والصورة والنفس والاشكال هذه الامكانيات ايضا محتاجة الى موضوع يكون حامل امكان وجود ذلك الشيء لان المحرك بهذه الامكانيات كان قبل وجوده بمكانان يوجد لكنه لا يوجد جردا لا في غيره كالعرض والصورة او مع غيره كالنفس فلما يمكن قبل حدوثه ان يوجد قائما بغيره او مع غيره فلا يتصور امكان وجوده قائما بغيره او مع غيره الا اذا وجد ذلك الشيء فانه لو كان معدوما لاستحال قيامه به او معه فلذلك انما الموجود

ليس يحسن فبان يضاف اليه امر يلي وهو انه لا في موضوع فلا يصير جفاسا مقابلا لوضويف اليه ايجابا وقيل موجود في موضوع لم يصير جنسا في العرض وهذا لان من عرف الجوهر بمحملة الذي هو كالرسم له وهو انه موجود لا في موضوع فليس يعرف كونه موجودا فضلا عن ان يعرف انه موضوع اول في موضوع بل معنى قولنا في رسم الجوهر انه الموجود لا في موضوع أي انه حقيقة ما اذا وجد وجد لا في موضوع ولست اعني به انه موجود بالفعل حالة التقيد بالفعل المشاركة في مشاركة في الجنس بل المشاركة في مقومات الماهية هي المشاركة في الجنس المخرج الى تعيين الماهية بعده بالفصل وليس للاول ماهية سوى الوجود واجب فالوجود واجب بطبيعة حقيقة وماهية في نفسه هو له لا لغيره واذ لم يكن وجوب الوجود الاله بل مشاركة غيره فلم يفصل عنه بفصل توفي فلم يكن له حد فهذا تفهيم مذهبهم والكلام عليهم من وجهين مطالبه وباطال (اما المطالبة) فهي ان يقال هذا احكامه المذهب فهم رتبتم احتماله ذلك في حق الاول حتى ينتم عليه في الاثني عشر اذ قلتم ان الثاني يعني ان يشاركه في شي وبما في شي والذي فيه ما يشارك به وما يما ين به فهو مركب والمركب محال (فتقول) هذا النوع من التركيب من ان عرفتم استحالته ولا دليل عليه الا قولهم المحكي عنهم في في الصفات وهو ان المركب من الجنس والفصل مجتمع من اجزاء فان كان يصح لاحد من الاجزاء او الجلة وجود دون الآخر فهو واجب الوجود دون ما عدا ما وان كان لا يصح للاخر دون الجتمع ولا لاجتمع دون الاجزاء فالدليل معلول محتاج وقد تكلمنا عليه في الصفات وبيان ذلك ليس بمحال في قطع قسائل العلل والبرهان لم يدل الاهل قطع التسلسل اما العظام التي اخترعها في لزوم اتساق واجب الوجود بها بل يدل عليها دليل فان كان واجب الوجود ما وصفوه وهو ان لا يكون فيه كثرة فلا يحتاج في قوامه الى غيره فلا دليل اذن على اثبات واجب الوجود وانما الدليل دلي على قطع التسلسل فقط وهذا قدر غنايته في الصفات وهو في هذا النوع اظهر فان انقسام الشيء الى الجنس والفصل ليس انقسام الموصوف الى ذات وصفة فان الصفة غير الذات والذات غير الصفة والنوع ليس غير الجنس من كل وجه فلهما ذكرنا النوع فقد ذكرنا الجنس و زيادة اذ ذكرنا الانسان فلم يذكرنا الا بالبرهان مع زيادة نطق بقول القائل ان الانسان هل تستقي عن الحيوانية كذله وان الانسان هل تستقي عن نفسه اذ انضم اليها شي آخر فهذا أسد من الكثرة من الصفة والموصوف ومن أي وجه يستحيل ان تقطع تسلسل المسولات على علين احدها ماهية السموات والاخرى ماهية العناصر او احدها ماهية العقول والاخرى ماهية الاجسام كلها او يكون بينهما مابسة ومشاركة في المعنى كما بين الجرة والحراة في محل واحد فانما يتاينان بالمعنى من غير ان تعرض في الجرة تركيبا جفاسيا وفصليا بحيث يقبل الانفصال بل ان كان فيه كثرة فهو مع كثرة لا يتحقق في وحدته الذات حتى أي وجه يستحيل هذا في الاما وهذا يقتضي محذور من نفي المهيمنين (فان قيل) انما يستحيل هذان من حيث ان ماهية المادنة بين الذاتين ان كان شرطافي وجوب الوجود يقتضي ان يوجد لكل واجب وجود فلا يتباينان وان لم يكن هذا شرطا والآخر شرطا فكل ما لا يشترط في وجوب الوجود وجوده مستثنى عنه يتم وجوب الوجود بغيره (فلنا) هذا كما ذكرتموه في الصفات وقد تكلمنا عليه ومشا التلبس في جميع ذلك في اعطاء واجب الوجود فليطرح فاما

لا مع امكان وجوده بالعرض يكون حامل ذلك الامكان واما ان يكون ذلك الشيء موجودا في موضوع او مادة او مع مادة بل يكون قائما بنفسه لاعلاقته بشي من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز ان يكون حادثا له لو كان حادثا لكان مسبوقا بامكان لا محالة لاستحالة الانتقال بامكانه لا يمكن ان يتعلق بموضوع دون موضوع اذ لا علاقته بغيره فيسأل ان يكون امكانه جوهريا قائما بنفسه وذلك معلوم البطلان لان الجوهر من حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان



مضاف وما يتبين ان مثل ذلك الشيء لا يكون حادثا فهو ان كان موجودا كان دائما الغائب وان لم يكن موجودا كان يمتنع الوجود ولا يحق عليك انه اظناب لان حادثه فهو مرجوع بالآخره ان ما لا يكون موجودا في موضوع او ملذد او مع مادة لا يجوز ان يكون حادثا لكونه يمكن ان يفتقد وجوده وانه يتناقض قيام امكانه بنفسه وبذلك الحادث قبل وجوده وقد عرفت ما فيه (واضحا) اقول ان يقول قوله وجب هذه الامكانات محتاجة الى موضوع موجود معها سلم (قوله ان لا بد ان ٤٧ يوجد الشيء حتى يمكن ان يكون

شأ آخر) غرر مسلم ولم لا يكون امكان الشيء في امكان ان يكون شيئا آخر واي حجة في ذلك اني وجوده وماذا من الحكم المحقق نصير الدين الطوسي من ان الامكان وان كان أمرا عقلا لكنه متعلق بشئ خارجي فمن حيث نقله بالشيء الخارجي يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه فيرد عليه ان الامكان المتعلق بالشيء الخارجي هو امكان وجوده في شي آخر ومع آخره ما له امكان وجود الشيء في نفسه فهو لا يتعلق بالشيء الخارجي فإزاء ان يكون الحادث شأ لا يتعلق به لا بالحوادث في نفسه ولا بصله آلة لا يستكمل فلا يشك كونه مسبوقا بالمادة وان ثبت بما نقل عن الشيخ من ان ما لا يتعلق له بشئ محسن الموضوع بالمادة لا يكون حادثا فقد عرفت ضعفه (واضحا) مسمى تناقض الامكان بالشيء الخارجي هو تناقض امكان وجوده في شي آخر ومع شي آخر بذلك الآخر واخفاه في

لا تسلم ان الدليل يدل على واجب الوجود وان لم يكن المراد به موجودا لا فاعل له فندعيه وان كان المراد هذا فانترك لفظ واجب الوجود ولتبين ان موجودا لا لعله ولا فاعل يستعمل فيه التعدد والتباين ولا يقوم دليل في قولهم ان ذلك هل هو شرط في ان لا يكون له لعله فهو وس فان ما لعله له قد سألنا له لعل يكون له لعله له حتى يطلب شرطه وهو كقول القائل ان السوادية هل هي شرط في كون اللون لونا فان كانت شرطاً في كانت الحقيقة فيقال اما في حقيقة فلا بشرط واحدهم ما عني ثبوت حقيقة اللونية في العقل واما في وجوده فالشرط احدها البانية أي لا يمكن جنس في الوجود الاول فصل فكذلك لا يمكن اشتباها بينه وقطع التسلسل لهما فيقول قبايان بفصول واحدا الفصل شرط الوجود لا لعله ولكن لا على التبيين (فان قيل) هذا يجوز في اللون فان له وجودا مضافا الى الماهية ثم ان ذلك اعملي الماهية فلا يجوز في الوجود الا واجب الوجود الاول كاللونية لكون لا لوجود المضاف الى اللونية (قلنا) لا تسلم ان له حقيقة موصوفة بما هو وجوده على ما نسبته في المسئلة التي بعده هذه وقوله انه وجودا ماهية خارج عن العقل ووجه حاصل الكلام اني انهم يوافقون في التثنية على ان الترتيب الحقيقي والفصل في شيئا ذلك على نفي الماهية وزاد الوجود فلهما بطلنا الاخير الذي هو اساس الاساس بطل عليهم الكل وهو بيان ضعف الثبوت فربيع بيت المنكوت (المسئلة الثاني الا لازم) وهو ان نقول ان لم يكن الوجود الجوهرية والبدئية حسا لانه ليس مقولا في جواب ما هو فالاول عندكم عقل مجرد كما ان سائر العقول التي هي البادية للوجود المسمى باللائكة عندكم التي هي معالوات الاول عقل مجرد عن المادته هذه الحقيقة علة الاول ومعلوله الاول فان الموجود الاول ايضا بسيط لا تركيب في ذاته الامن حيث لازم هو ما شتر كان في ان كل واحد منهما عقل مجرد عن المادته وهذه حقيقة حتمية فلنثبت العقيدة المحررة فالتا من القوانين هي الماهية وهذه الماهية مشتركة بين الاول وسائر العقول فان لم يتبين شي آخر قد عرفت التثنية من غير مباينة وان يثبت ما فيه البانية غير مابه المشاركة العقلية والمشاركة فيها شاركة في الحقيقة فان الاول عقل نفسه وعقل غيره عندهم يرى ذلك من حيث انه في ذاته عقل مجرد عن المادته وكذلك الاول هو العقل الاول الذي ادبعه الله من غير واسطة تشارك في هذا المعنى والدليل عليه ان العقول التي هي معالوات انواع مختلفة توافقا اشتراكا العقلية وافترقا في مفصول لسوى ذلك وكذلك الاول شارك جميعها في العقلية فهم فيه من نقض القاعدة او المسمى ان العقلية ليست معقولة لذاتها وكلها محال فيهم فلهذا في بطل قولهم ان وجود الاول بسيط أي هو وجود محض ولا ماهية ولا حقيقة يضاف الوجود اليها بل الوجود الواجب له الماهية لغزوه والكلام عليه من وجهين (الاول) المطالبة بالدليل فنقول بمعرفة ذلك بالضرورة والنظر وليس بضروري فلا بد من ذكر طريق النظر (فان قيل) انه لو كان له ماهية لكان الوجود مضافا اليها وتابعها ولا زامها لوانه لا يبع معلول فكون الوجود الواجب معلول وهو متناقض فنقول هذا يرجع الى منبج التلبس في اطلاق لفظ الوجود الواجب فاننا نقول له حقيقة ماهية وتلك الحقيقة موجودة أي

ان هذا يتعلق لا يستلزم وجود ذلك الآخر بل يكفيه امكان وجوده فلهذا نأمل (الطريق الثاني) كالا يمكن ان كان امكانه الذاتي كافيا في ضمان وجوده عن واجب الوجود لذاته وسد ما كان العقل الاول او مع شرط قديم كما كان العقل الثاني مشلا بذوم مداوم سببه لان البنية اتمام في ما لا يتلصق في نفسه ولا يخل هذا وقد عرفت ان امكانه الذاتي كاف في ضمان الوجود منه وانه مع ما لم يزل هو اختصاص وجوده بحسين دون غير ان لم يتخلف العقل عن علته الناعمة وان لم يكن كافيا توقف في ضمان الوجود عليه من البديل القديم على

عرايط حادث حتى تشتمل الماهية لقبول الموجود من واجب الوجود فكان مثل هذا الممكن أمكاناً أحدها الامكان الذاتي اللازم  
لماهية والثاني الاستعداد التام الذي يحصل له عندئذ وجود الشرائط وارتفاع الموانع وتلك الشرائط الحادثة لا بد أن يكون كل منها  
مستوفى بما تحسب قوامها الى النهاية اذ لو لم يكن كذلك بل انتهت الى حادث لا يكون مستوفى بمصاديقه آخ حرسقارماً فلا يتخلص ان  
تكون الماهية القائمة لذلك الحادث قطعة ٤٨ أوحاد فتدعى الاول لزم انقلاب الحادث قديماً وعلى الثاني يكون الالامسوق

بمصاديق مستوفاه هذا  
خلف ويجب تلك  
الحوادث تحصل حالات  
مقبرة لتلك الممكن من  
الوجود متفاوتة بالقرب  
وانتهى الاستعدادات  
وتلك الاستعدادات  
المتفاوتة بالقرب والبعيد  
لا تكون معدومة لامتناع  
التفاوت بالقرب والبعيد  
في المعدوم فهي موجودة  
ولا يجوز ان تكون قائمة  
بذلك الممكن لانه لم يوجد  
بعد بل تتكون قائمة  
بوجود آخر وذلك  
ان وجود امان يكون  
له تعالى بذلك الحادث  
بان يوجد فيه اومه أولا  
(والثاني) منسوري  
الاطلاق فتميز الاول وهو  
المعنى للمادة (فان قلت)  
لم لا يجوز ان تكون تلك  
الحوادث المقربة لتلك  
الممكن الى الوجود اهورا  
قائمة بنفسها لا تعاقب لها  
بالحاصل أصلاً ويكون  
استعدادها بمصاديق دون  
حادث بسبب خصوصيات  
تلك الحوادث المتعاقبة  
الى حادثة من حدود  
تلك السلسلة (قلت) لانه  
لا يتصور يقرب بالمعدوم  
من الوجود على مراتب

ليست معدومة منفردة وجودها مضاف اليها وان أحبوا ان يسود تايها ولا زما فلا مشاحة في الاسامي  
بمدان يعرف انه لا فعل للوجود بل يزل هذا الوجود قديماً من غير فعله فاعليه فان عنوان التايبع  
المعقول انه ماهية فليس كذلك وان عذابه غيره فهو مسلم ولا استحالة في هذا الدليل بل يدل الالهي  
قطع بمسائل الملل وقطعة بحقيقة موجودته وماهية ثابتة ممكن فليس يحتاج فيه الى سلب الماهية (فان  
قلت) فتكون الماهية سبباً للوجود الذي هو تابع له فيكون الوجود معلوماً وفعلها (قلنا) الماهية  
في الاشياء الحادثة لا تكون سبباً للوجود فكيف في القديم ان عنوان السبب الفاعل له وان عنوانه  
وجهاً آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك فلا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل الملل فان  
انقطع فقد اندفعت الاستحالة وما عدا ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة وكل برهانهم  
تجسكات مبتدأ على أخذ لفظ واجب الوجود يعني ان له لوازم ونسب ان الدليل قد دل على واجب  
الوجود بالتبع الذي وصفوه وائس كذلك كما سبق وعلى الجملة تلبيهم هذا رجوع الى دليل في الصفات  
وفي الانقسام الجفسي والفصلي الاله الغض وأضعف لأن هذا الكثرة لا ترجع الى مجرد الالفاظ  
والاطاعل يتسع لتدريما هي واحدة موجودة وهم يقولون كل ماهية موجودة فمعرفة كثره اذ هي ماهية  
ووجوده وهذا غاية الضلال فان الموجود الواحد معلوم بكل حال ولا موجود الاول حقيقة فتدعى وجود  
الحقيقة لا ينفى الوحدة (المسلك الثاني) هو ان نقول وجود الماهية ولا حقيقة غير معقول وكما لا فعل  
عدم أمر سلا الا بالاضافة الى هو وجود بقدر عدمه فلا تنقل وجود امر سلا الا بالاضافة الى حقيقة معينة  
لا سيما اذا تعين ذات واحدة فكيف يتعين واحد من غير ما المعنى ولا حقيقة له فان في الماهية في  
الحقيقة واذا في حقيقة الموجود لم يعقل الوجود فكانهم قالوا وجود ولا موجود وهو متناقض و يدل  
عليه انه لو كان هذا معقولاً لما كان يكون في المعلولات وجوداً لا حقيقة له بشارك الاول في كونه لا حقيقة  
ولما هيته لم يبين في ان له اول ولا لعله لم لا يتصور هذا في المعقولات وهل بسبب الاله غير  
معقول في نفسه وكما لا يعقل في نفسه فان علة لا يصير معقولا وما يعقل فبان بقدره لعله لا يخرج  
عن كونه معقولا وانتهى الى هذا الحد غداً فظلماتهم فقد ظنوا أنهم يبرهنون فيما يقولون فانتهي  
كلامهم الى النفي المجرد فان في الماهية في الحقيقة ولا يفي مع في الحقيقة الالفاظ الوجود ولا معنى له  
أصلاً (المسألة) (فان قلت) حقيقة انه واجب وهو الماهية (قلنا) ولا معنى للواجب الا في  
المادة وهو سلب لا يتصور حقيقة ذات وفي الماهية عن الحقيقة لازم لا حقيقة فلنكن الحقيقة معقولة  
حتى توصف بانها الاله لا لا يتصور وعلمه اذ لا معنى للواجب الاله اذ في ان الوجود ان زاده على  
الوجود فتقصبات الكثر وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بما هيته فكذلك ما لا زدد  
عليه (مسألة) في تعجزهم عن إقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم (فتدعى) هذا التمسك من  
برهان الجسم حادث من حيث انه لا يتخلو عن الحوادث وكل حادث فيه فقر الى محدث واما انتم اذا  
عقلتم جسماً قديماً لا أول لوجوده مع انه لا يتخلو عن الحوادث فكم تمنع ان يكون الاول جسماً اما بالنسبة  
واما بالغك الاقضي واما غيره (فان قيل) لان الجسم لا يكون الامر كما هيته في سائر الكمية  
والاخرى والمورد بالمتعة المعنوية والى اوصاف يختص بها الجسم الى حد حتى يبين سائر الاجسام والا

مختلفة غير متناهية حال كونه معدوماً اذا كان هناك أمر يتعلق وجوده اما بان يوجد فيه اومه فالاجسام  
وتوارد عليه حالات غير متناهية مهيئة لوجوده وهي المعاصرة بالاستعدادات لان القرب بالحقيقة صفة ذلك المثل فان المثل هو الذي  
يقرب من وجود الماهية في معنى تلك المراتب هذا ما قبل في هذا المقام (والجواب) ان ما ذكره من على في القادر المختار والقول  
بان المبدأ موجب عام القبيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص بحد من دون بعض الاختلاف استعدادات انقباض

وهو عن غير البداهة مختار بفعل ما يشاء بمجرد ارادته من غير سبق امتداد على الانا لانه لا يحصل بخصب تلك الشروط الحادثة  
 حالات موجودة مقربة لذلك الممكن من الوجود بل الحاصل قرب ذلك الممكن من الوجود ولا نسلم انه موجود في الخارج حتى يحتاج  
 الى العمل موجود بل هو امر اعتباري لا يتحقق في الاعيان ونصف ذلك الممكن حال عدمه في الخارج اذ وجد في الذهن واما ان  
 وجد في الذهن ايضا فحينئذ لا موصوف ولا تصاف وكون القرب مغاوا لا يدل على ثبوته ٤٩ في الخارج وكمن معدومات

خارجية تصف بالمتفاوت  
 ولا نسلم ايضا انه لا يتصور  
 قرب المعدوم من الوجود  
 على مراتب مختلفة حال  
 كونه معدوما الا اذا كان  
 هناك امر يتعلق بوجوده  
 به بل يحتاج الى العمل هو  
 قرب المعدوم المتعلق بالعمل  
 واما ما لا يتعلق به بالعمل  
 أصلا فهو حال كونه  
 معدوما في الخارج وفي  
 الذهن لا ينصف بالقرب  
 الى الوجود لان ما لا يثبت  
 له وجوده لا يتبع اضافته  
 بوصف ثبوت حقيقيا كان  
 أو اعتباريا واما حال  
 وجوده في الذهن فثبوته  
 قائم به من غير تعلق بالعمل  
 أصلا اذ ليس موجودا  
 في الخارج حتى يحتاج الى  
 محل موجود فيه (اذا  
 عرفت هذا) فلنرجع الى  
 ما كنا بسده وهو الجواب  
 عن استدلالهم الرابع على  
 قدم العالم (فتقول) أولا  
 لا نسلم ان كل حادث  
 مسبوق بالماضي وما ذكر  
 من الطريق على ثبوته  
 فقد عرفت فسادا ولا نسلم  
 اعتنا وجودا لم يوصى وما  
 ذكره من الدليل عليه  
 فقد تبين ضعفه ولا نسلم

فلا اجسام متساوية في انها اجسام وواجب الوجود واحد لا قبل التسوية بهما لوجوده (قلنا) وقد اطلنا  
 هذا عليك ومينا اننا لا دليل لكم عليه سوى ان المجتمع اذا انفقر بعض اجزائه الى البعض كان معلولا  
 وقد تكلمنا عليه وبينا اننا اذا لم يمتد قدر موجود لا موصوف لم يمتد قدر مركب لا مركب له وقد بر  
 موجودات لا موصوف جدا في العدد والتنبيه بنسبة موصوف في التركيب وفي التركيب على نفي الماهية  
 سوى الوجود وما هو الاساس الاخير فقد استأصنا وبينا تحكيم فيه (فان قيل) الجسم ان لم تكن له  
 نفس لا يكون ماصلا وان كان له نفس فتعنه فلا يكون الجسم أولا (قلنا) نفس السبب عمدة لوجود  
 جسمه ولاقس الفلك مجرد داهة لوجود جسمه هذكم بل هو يوجد ان يعلوه واما ما اذا وجد وجودها  
 قد عين جاز ان لا يكون لها فعل (فان قيل) كيف اتفق اجتماع النفس والجسم (قلنا) هو كقول القائل  
 كيف اتفق وجود الاول فيقال هذا سؤال عن حادث تاما ما لم يزل موجودا فلا يقال كيف اتفق كذلك  
 الجسم ونفسه اذ لم يزل كل واحد موجودا لم يبعث ان يكون متاعا (فان قيل) لان الجسم من حيث انه  
 جسم لا يتعلق غيره والنفس المتعلقة بالجسم لا تفعل الا بواسطة الجسم ولا يكون الجسم واسطة للنفس في  
 خلق الاجسام ولا في ابداع النفوس واشياء تناسب الاجسام (قلنا) ولم يجوز ان يكون في النفوس  
 نفس تخلص خاصة تنبها لان وجود الاجسام وغير الاجسام متما فاصلا ذلك لا تعرف ضرورة ولا  
 مران يدل عليه الا اننا لم نشاهد من هذه الاجسام المشاهدة وعلمنا مشاهدة لا يدل على الاستحالة فقد  
 اضافوا الى الموجود الاول ما لا يضاف الى موجود اصلا لم نشاهد من غير موعيد المشاهدة من غيره  
 لا يدل على امثاله منه فكذلك نفس الجسم والجسم (فان قيل) الفلك الاقصى او الشمس او ما تقدر  
 من الاجسام فهو معتد وقد اراد يجوز ان يزيد عليه وينقص منه فيقدر اختصاصه بذلك المقدار الجازي  
 مخصوص بخصمه فلا يكون أولا (قلنا) هم يتكبرون على من يقول ان ذلك الجسم يكون على مقدار  
 الجرم الاقصى منه معتدرا عقدا وسائر المقادير بالنسبة الى ذات المعلول الاول متساويين ولكن تعين  
 بعض المقادير لكون النظام متعلقا فوجب المقدار الذي وقع ولم يجر خلافه فكذلك اذا قدر غير معلول  
 بل واثبتا غيره في المعلول الاول الذي هو فعل الجرم الاقصى عندهم معدا التخصيص مثل ارادته مثلا  
 لم ينقطع السؤال اذ يقال ولم اراد هذا المقدار دون غيره كما لا زعموا على المسلمين في اضافتهم الاشياء الى  
 الارادة القعدة وقد قلنا عليهم ذلك في تعين جهة حركة السماوي في تعين نقطتي القطبين فاذا بان انهم  
 معطرون الى ان يجوز تعيين الشيء من مثله في الوقوع فعله فتجوز به غير فعله كتجوز به فعله اذ لا فرق بين  
 ان يتوجه السؤال الى نفس الشيء فيقال له اخص بهذا القدرين ان توجه في الفعل فيقال ولم خصصه  
 بهذا القدر من مثله فان ما يمكن دفع السؤال عن العلم بان هذا المقدار ليس مثل غيره اذ النظام مرتبط  
 به دون غيره ما يمكن دفع السؤال عن نفس الشيء ولم يفتر على فعله وهذا لا يخرج عنه فان هذا المقدار  
 المعين الواقع ان كان مثل الذي لم يقع فالسؤال متوجه له كيف ميز الشيء من مثله خصوصاً على اصحاب  
 وهم ينكرون الارادة الغير توان لم يكن مثله فلا شئ الجواز بل يقال وقع ذلك كما وقع ما لم يزل باله التذمة  
 بزعمهم وليستمد الناظر في هذا الكلام مما وردناهم من توجيه السؤال في الارادة القعدة وقبلنا ذلك

(٧ تفاوت غزالي) وجودها فلا نسلم انها لا تخلو عن الصورة حتى ثبت قدم الجسم واستدوا عليه فقدمه انه غير تام  
 الفصل الثالث في ابطال القول في ابدية العالم او الابدالية الاربع التي ذكرت في الازلية جارية بهذا في تقريره وتصرف فيها وكذا  
 الاحوية ومتمهدهم في هذه المسئلة ايضا تلك الشبهة (نقول في الاول) ان جميع ما لا يمتد له لاري تعالى في ايجاد العالم حاصل له في الازل  
 لاسمرفلوعدم العالم لكان امامه بقاء الذات على ما كان عليه في الازل بل من تخلف المعلول عن المله وهو نظائر الاستحالة او بدون

بما أنه على ما كان عليه في الأزل قبل أن يتغير وهو أيضاً مستحيل (وجوابه) أن ما ذكر أنما هو على تقدير كون المبدأ موجوداً وأما إذا كان مختاراً فمجرد أن يقال إن من جهة المبدأ منع في إيجاد العالم متعلق إرادته في الأزل بوجوده في الوقت المعين وبعد انقضاء ذلك الوقت لا في عاقبته القائمة فتعديم العالم ولا يتم تغير الواجب لأن تغير الوقت الذي هو أمر لا يوجب تغيره (أو يقال) من جهة ما لا بد منه في إيجاد العالم هو متعلق إرادته فيما لا يزال ٥٥ بإيجاده ما بان منع لزوم التسلسل بناء على أن الفاعل بالاختيار إذا أو جدياً

بناختياره لا يحتاج في تمام إرادته إلى أمر غير ذاته برز ذلك المتعلق كما تقرر به وأما بان التسلسل في المتعلقات وينبغي بطلانها لأنها إما مراد بتغيير أولها فيحوز أن تكون متعاقبة ثم ينقطع ذلك المتعلق فتعديم العالم لا زال وعاقبته القائمة ولا يلزم من تفسير المتعلق تغير ذاته لأنه من الإضافات التفسير اللازمة كعبية مع الحادث المعين (وتقرير الثاني) أنه لو عدم الزمان بعد وجوده لمكان عدمه بعد وجوده بعبية ينتج أن يجامع معها البسود القبل والبعدي فبأنى كذلك لا تكون الأجزاء فيكون الزمان موجوداً حين ما فرض معدوماً هذا خلف وإذا كان الزمان لا يجوز عليه أن يتعديم وجوده وهو مقدار الحركة كانت الحركة أيضاً لا تتعدم بعد وجوده فيكون محلها هي الجسم أيضاً لا يتعدم وهو المطلوب وجوابه ظاهر عقده مناه (وتقرر الثالث) أن العالم يمكن الوجود دائماً ولا لزوم الانقضاء فلو لم يكن

عليهم في نقطة القطع وجه حركة الفلكين بهذا أن من لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يقدر على إقامة دليل على أن الأول ليس بجسم أصلاً (مسألة) في تغييرهم عن إقامة الدليل على أن العالم صانعاً وعلة (فتقول) من ذهب إلى أن كل جسم فهو حادث لأنه لا يتخلو عن الحوادث عقل مفاهيم في قولهم أنه يقتصر إلى ما نتج وعلة وأما أنت قال الذي عظمه من مذهب الدهرية وهو أن العالم قديم كذلك ولا علة له ولا صانع وأما العلة للحوادث وليس يحدث في العالم جسم ولا يتعدي جسم وأما تحدث الصور والأعراض فان الأجسام هي السموات وهي قديمة والعناصر الأربعة التي هي حشرك الفلك القمري وأجسامها وأما قديمة وأما تتبدل علم الأمور وبالأعراض والاحتمالات وتحدث النفوس الإنسانية والنسابة في هذه الحوادث تنتهي علماً إلى الحركة الدور بقا الحركة الدور بقعة وقعة ومصدرها نفس قعة الفلك فاذن لا علة للعالم ولا صانع لأجسامه بل هو كاهو عليه لم يزل قديماً كذلك بلا علة أعني الأجسام قديمة في قولهم أن هذه الأجسام وجودها عابطة وهي قديمة (فان قيل) كل ما لا علة له فهو واجب الوجود وقد ذكرنا من صفات واجب الوجود ما ينبغي به أن الجسم لا يكون واجب الوجود (قلنا) وقد بينا قداماً ما دعيه عموم من صفات واجب الوجود أن البرهان لا يدل على قطع السلسلة وقد انقطع عند الدهرية في أول الأمر إذ يقول لا علة للأجسام وأما الصور والأعراض فمنها علة لبعض التي أن تنتهي الحركة الدور وهي بعضها سبب لبعض كاهو مذهب الفلاسفة وينقطع تسلسلها بهم ومن تأمل ما ذكرناه على عجركل من يتقدم الأجسام دعوى علة لها ولزمه الدهرية والحاد كاصرح به قريب وهم الذين زعموا بقتضي نظرهؤلاء (فان قيل) الدليل عليه أن هذه الأجسام إما أن تكون واجبة الوجود وهو محال وأما أن تكون ممكنة فتقول يمكن مقترناً على (قلنا) لا نفهم لفظ واجب الوجود يمكن الوجود فكل تلبسهم معناه في هاتين اللفظتين فالتعبد إلى الفهم هو وفي العلة وانما إلهام كاهم يقولون هذه الأجسام لها علة أم لا علة فما يقول الدهرية لا علة لها مع المستبعد إذ أنه بالإمكان هذا فتقول أنه واجب وليس يمكن وقوعه في الجسم لا يمكن أن تكون واجبة التحكم لأصل له (فان قيل) لا ينكر أن الجسم له أجزاء وأن الأجزاء متقوم بالأجزاء وأن الأجزاء تكون سابقة على الذات في الجملة (قلنا) لا يمكن كذلك فالعلة تؤولت بالأجزاء واجتماعها ولا علة للأجزاء ولا اجتماعها بل هي قديمة كذلك بلا علة فاعلية فلا يمكنهم رد هذا الأعذار ومن لزوم في الكثرة عن المتأخر جود الأول وقد بطلناه عليهم ولا سبيل لهم سواء فبان أن من لا يصدق بحدوث الأجسام فلا يصلح الاعتقاد في الصانع أصلاً (مسألة) في تغييرهم برى منهم أن الأول يعلم غير موجود في الأنواع والأجناس بنوع كلي (فتقول) أما السلطان أما الخصم عندهم الوجود في حادث وقد يسمو ليكن عندهم قديم الألفه وصفاته وكان ما عداه حادثاً من جهة يارادته حصلت عندهم مقدمة ضرورية في علمه وأن المراد بالضرورية لا بد وأن يكون معلوماً للريد فتبوا عليه أن الكل معلوم له لأن الكل مراد له وحادث يارادته فلا كائن إلا وهو حادث يارادته ولم يبق إلا ذاته وهو ما ثبت أنه مراد به عالم عارف بها ضروري وكل شيء يعرف غيره فهو بأن يعرف ذاته أولى بصار الكل عندهم معلوماً تعالى وعرفوا به ذا الطريق بعد أن يان لهم أن الأحداث في العالم فاما أنت فاذ عزم أن العالم قديم لم يحدث يارادته في أين عرفته أنه يعرف غير ذاته فلا بد من الدليل عليه

أن بالزم ترك الجود الذي هو إفاضة الوجود عليه مع استحقاقه له وذلك لا يليق بالحوادث والمطلوب وجوابه ما استفهمنا من منع امتناع ترك الجود (وتقرر بالرابع) أن كل ما عدم وجوده فهو ممكن بعد الوجود لا سحالة الانقضاء ولا يجوز قديم كانه حيث ينفسه لأنه أمر إضافي ولذلك لا بد من امتناع قيام الوجود بالمعدم ولا علة لا متعلق بذلك الممكن ولا يحتاج في هذا كان منفصلاً عما بيناه في الوجود فتبين قيامه بما يتسلسل به اتصالاً تاماً وهو المادة وهي مستلزقة وحاصل

لصورته والمركب منهما جسم فيلزم وجود العالمين من فرض معدوماته خلاف (وجوابه) ان الامكان امر اعتباري لا يستغنى بحلا  
وجوده في الخارج ونحوه مائة مائة فليكن (و نقل عنهم) في هذه المسئلة دليلان آخران (أحدهما) ما نسب الى جالينوس وهو  
أنه قال لو كانت الشمس تقبل الانعدام لمكان لمحةها ذبول على طول الزمان ولو كان لمحةها ذبول لظهورها في مدة الارصاد المتوالية التي  
يبنها هو وطول مدة فلو كانت الشمس تقبل الانعدام لظهورها ذبول في مدة الارصاد المتوالية ٥١ التي ينمادها وطول مدة التالى  
باطل فالمقدم منه اما

بطلان التالى فلان الارصاد  
الذات على مقدارها منذ  
الآلاف سنين لم تبدل الا على  
هذا المقدار (وجوابه)  
أن فتح الشرطية القائلة  
بانه لو كانت تقبل الانعدام  
لكان لمحةها ذبول ولم  
يجوز أن يعدم بعض  
الاشياء من غير ذبول  
سملت فلان سملت الشرطية  
القائلة بانه لو لمحةها ذبول  
لظهورها في مدة الارصاد  
وان كل ما لمحةها ذبول  
لا يلزم أن يلحقها في جميع  
الاوقات فلو ازان يلحقها  
عندنا فإفعال الانعدام  
والفساد وأما قبل ذلك  
فتبقى على مقدارها الاول  
وولس لم يلحقها في جميع  
الاوقات فلو لا يجوز أن  
يكون الذبول في القليلة  
بحسب الأدرك في تلك  
المدّة الطويلة لان مقدارها  
لم يعرف الا بالتقريب فلا  
يدرك تفاوت ما نقص  
بالذبول لقلته (الشاق)  
والظاهر انه شبه كلامية  
لأطبقية كل قائم بنفسه  
يكون وجوده لا في محل  
لا يعدم بعد وجوده سواء  
كان قدما أو جازا لان كل

وحاصل ما ذكره ابن سينا في تحقيق ذلك في ادراك كلامه يرجع الى فنين (الفن الاول) ان الاول موجود  
لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ما هو عقل محض فيفسح المعقولات مكشوفة  
له فان المانع عن درك الاشياء كلها التعلق بالمادة والاشتغال بها ونفس الأذى مشغولة بتدبير المادة  
اي البدن واذا قطع شغلها بآبوت ولم يكن قد تدنس بالاشهوات البدنية والصفات الذلّة المتعدية  
اليه من الامور اذ يبعثها لتكشف له حقائق المعقولات كلها اذ لا يقضي بان الملازمة كالمعروفون  
جميع المعقولات ولا يشتغلهم شي لانهم ايضا معقول مجردة لا في مادة فذبول قولكم ان الاول موجود لا في  
مادة ان كان المعنى به انه ليس بجسم ولا متمايز في جسم بل هو قائم بنفسه من غير تغير واختصاص بمجهة  
فهو مسلم فيبقى قولكم وما هذه صفته فهو عقل مجرد فاذنا تنفى بالعدل ان عيب العقل انه يعقل سائر  
الاشياء فلهذا نفس المطلوب وموضع النزاع فكيف اخذته في مقدمات قياس المطلوب وان عيبت بغيره  
وهو انه يعقل نفسه فربما يسلك اخواننا من الفلاسفة ذلك ولكن يرجع حاصله الى ان ما يعقل نفسه  
يعقل غيره فبطل ولم ادعيت هذا وليس ضروري وقد افرد به ابن سينا عن سائر الفلاسفة فكيف تدعيه  
ضروري يا واثق كان نظري يا ابا البرهان عليه (فان قيل) لان المانع من درك الاشياء المادة والمانع (فتقول)  
نسلم انها مانع ولان لم انها المانع فقط وينتظم قياسهم على شكل القياس الشرطي وهو ان قال ان كان  
هذا في المادة فهو لا يعقل الاشياء ولكنه ليس في المادة فاذ يعقل الاشياء فلهذا استثناء نقض المقدم  
واستثناء نقض المقدم غير منتج بالاتفاق وهو قول القائل ان كان هذا انسانا فهو حيوانا لكنه ليس  
بإنسان فاذن ليس بحيوانا فهذا لا يلزم اذ لا يكون انسانا او يكون فرسا فيكون حيوانا نعم استثناء  
نقض المقدم ينتج نقض التالى على ما ذكر في المطلق بشرط وهو موت انكسار التالى على المقدم  
وذلك بالحصر وهو قوله ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس ليست طالعة فالنهار  
غير موجود لان وجود النهار لا سبب له سوى طلوع الشمس فكان أحدهما منه كساعى الآخر بيان هذه  
الاضواء والالفاظ نفهم في كتاب معار اهل الذي استغناء مضموم الى هذا الكتاب (فان قيل) فمن  
نفى التماكن وهو ان المانع محصور في المادة فلا مانع سواها (قلنا) وهذا تحكي في الدليل عليه (الفن  
الثاني) قوله وان اوانا لم نقل ان الاول من بدلا لحدوث وان الكل حادث وحدوثا زمانا فانقول انه قبله  
وقد وجد منه الا انه لم يزل بصفة الفاعلين في بزل فاعلا فلا يفارق غيرنا الا في المقدار وأما في أصل الفعل  
فلا واذوجب كون الفاعل عالما بالاتفاق لغيره لكل عندنا من فعله (والجواب) من وجهين (أحدهما)  
ان الفعل قسما ارادى كعمل الخدوان والانسان وطبيعى كعمل الشمس في الاضاء والنفار في التفتيح  
والماء في التبريد واغنا يلزم العلم بالفعل في الفعل الارادى كالمصناعات البشرية فاما الفعل الطبيعى فلا  
وعندك ان الله تعالى فعل العالم بطريق الزمور عن ذاته بالطبع والاضطرار لا بطريق الارادة والاختيار  
بل لم ياكل بذاته كالمزور بالشمس وكالقدرة للشمس على كنف النور ولا تفر على كنف التفتيح  
والقدرة الاولى على الكف عن افعاله تعالى عن قولهم علوا كبيرا وهذا النمط وان يجوز في تسمية فعلا  
فلا يتعنى علما للفاعل أصلا (فان قيل) بين الامرين فرق وهو ان سلبوا الكل عن ذاته بسبب عالمه  
ياكل فتتمثيل النظام المكلى هو سبب فيض ان المكلى ولا مبدأ له سوى العلم بالاكل والعلم بالاكل عين ذاته

ما يعدم بهدو لا بد ان يكون له سبب معدم لان اختصاص عدمه بذلك الوقت المتقدرون مائة أو بعدد وقع لا يؤثر لكان  
الممكن واقعا لا أثر وهو ضروري الاضغلة وذلك السبب لا يجوز ان يكون نفسه لان ذاته لو كانت متعينة لعدمه لو حسب ان لا يوجد  
الشيء لان ما يتعنه ذات الشيء من حيث هو لا يمكن مفارقتها ولا طوره ويضد كاذب اليعلمة لثمن ان الفناء في العلم بالخلق تعالى  
لا في محمل فيعدم العالم دفعه يعدم الفناء المخلوق بنفسه لان الفناء ليس امر من شأنه الوجود حتى يتدرك خلفه ولو سلم في يعدم بنفسه

من غير معدم ولو كان كذلك لم يوجد ابتداء انتفاء ذاته عنه وإنما الوفاق في ذات العالم بأن محل فيه كان مجتمعا له ولو في لحظة فلا يكون مثله إلا فاعنه ولو فاق في ذات العالم ولا في محل فن أن يعاد وجوده وجود العالم وأما انتفاء حاصل من الجانبين وكل واحد منهما قابل للمعدم فليس انتفاء ذلك الصديق ولا انتفاء ذلك الصديق ولا انتفاء ذلك الصديق (لا يقال) هذا لا يقع مذهب إليه فيكون زواله أنضاب والشرطه ٥٢ وهو جرافيز وجوداً أو غير متناهية بعضها شرط بعض (لا يقال) هذا لا يقع مذهب إليه

الاشارة من أن الأعراض لا تبقى زمانين ومن جعلها ما هو شرط بقاء الجواهر لا وجودها فالمراد بالمراد في الله تعالى ذلك المرص بعد فناءه بنفسه تنعدم الاجسام أيضاً لان المتاعلة شاهدة بقاء الأعراض فانكار بقاءها قدح في الضروريات فلا حاجة الى دليل لدفعه ولا ارادة القديم المختار لانه اذا لم يكن مردياً للمعدم ثم صار مردياً فقد تغير وزم أن لا يكون المبدأ القديم وارادته على نفس واحد في جميع الاحوال ولان الفاعل بالارادة لا يبدل من أثر بصرفه والعلم نقي محض لا يهلل اثره بل ولا لفاعل أصلاً (وأجيب) بمنع أن السبب لا يكون نفسه (قوله) لأن ذاته لو افترضت عدمه لم يوجد ابتداءه) مجمع لجواز انتفاء ذاته عدمه في زمان بشرط وجوده في زمان ما سبق عليه واستقامته منوعه وتوهم فلا نسلم انه لا يجوز طرؤ ضده (قوله) ألا انتفاء ليس أمراً بقدر خلقه (قلنا)

فلولم يكن له علم بالكل لما وجد منه الكل بخلاف النور من الشمس (قلنا) وفي هذا تناقض لأخواتناهم كالأداة تعالى ذات، لزمنها الكل على ترتيبه بالطبع والاضطرار لان حيث انه عالم بما في المحل لهذا المذهب مع ما وافقهم على تقي الارادة وكما بشرط علم الشمس بالنور لزوم التوريل بنبته النور ضرورة لا تقتدر ذلك في الأول ولا مانع منه (الوجه الثاني) هو انه ان سلم ان صدور رائث من الفاعل يقتضي العلم بأما الصادر فقتضيه قول الله واحد وهو المعلوم الأول الذي هو عقل بسيط فينبغي أن لا يكون عالماً بالأول والمعلوم الأول يكون عالماً أيضاً بما صدر منه فقط فان الكل لم يوجد من الله تعالى دفعة بل بالوساطة والتولد والزم ما ذكر في صدره ما يصدر عنه لا ينبغي ان يكون معلوماً ولم يصدر عنه الاثنى واحد بل هذا لا يلزم في انفس الارادي فكيف في العائلي فان حركة الحجر من فوق جبل قد تكون بغير علم ارادي وجب العلم باصل الحركة ولا وجب العلم بما تولده من واسطته من معاصمته وكسر غيره فهذا أيضاً لا جواب له (فان قيل) فلو اقتضينا انه لا يعرف ان نفسه لكان ذلك في غاية الشناعة فان غيره يعرف نفسه ويعرف غيره فيكون في الشرف فوقه وكيف يكون المبدأ اول اشرف من العلة (قلنا) فهذه الشناعة لا زمة من مقالة الفلاسفة في تقي الارادة فني حدوث العالم فيجب ارتكابها كما ارتكب سائر الافعال ولا بد من ترك الفلسفة والاعتراف بان العالم حادث بالارادة (ثم يقال) لم تذكر على من قال من الفلاسفة أن ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم انما احتاج اليه بعد الاستعداد كما لانه في ذاته كاهل والاشارة شرف بالمعقولات اما لظلم على معاصمته في العواقب في الدنيا والآخرة واما التكل ذاته المظلمة الناقصة وكذا سائر المخلوقات واما ذات الله فستقتضيه من التكل بل لا قدر له علم بكل به لكان ذاته من حيث ذاته ناقصة وهذا كما قلنا في السمع والبصر وفي العلم بالجزئيات الداخلة تحت الزمان فانك وانما سائر الفلاسفة بان الله تعالى منزله واثا المتغيرات الداخلة في الزمان المنقسمة الى ما كان ويكون لا يعرفها الأول لأن ذلك وجب نقصه في ذاته ونحوها لم يكن في سلب ذاته نقصان بل هو كالموتى النقصان في الحواس والحاجة اليها لا نقصان الا في الحواس المحتاج الى حواس لغيره مما تعرض لغيره وكذلك العلم بالحوادث الجزئية زعم انه نقصان فاذا كانا معرف الحوادث كلها ونذكر المحسوسات كلها والأول لا يعرف شيئاً من الجزئيات ولا يدرك شيئاً من المحسوسات ولا يكون ذلك نقصاناً فاعلم بالكلية العقلة أيضاً يجوز ان ثبت لغيره ولا يثبت له ولا يكون فيه نقصان أيضاً وهذا لا يخرج منه بمسألة في تعجزهم عن اقامة الدليل على ان الأول لا يعرف ذاته أيضاً (فدقول) المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بالارادة استدلوا بالارادة على العالم ثم بالارادة والعلم جميعاً على الحياة ثم بالحياة على ان كل من يشعر بنفسه وهو حي يعرف أيضاً ذاته فكان هذا منهجهما معقولا في غاية ان الله فاعلم انتم فاذا نفيت الارادة والاحداث زعم ان ما يصدر منه يصدر بلزوم على سبيل الضرورة والطبع فاي بعد في ان تكون ذاته ذاتاً من شأنها ان يوجد من المعلوم الأول فقط ثم يلزم من المعلوم الأول المسلمون الثاني الى قيام ترتيب الموجودات ولكنه مع ذلك لا يشعر بذاته كالنار يلزم منها السخونة والشمس يلزم منها النور ولا يعرف واحد منها ذاته كما لا يعرف غيره بل يعرف ذاته ويعرف ما يصدر منه يعرف غيره وقد بينا من عدمهم انه لا يعرف غيره والزمنا من شأنهم في ذلك موافقتهم بحكم وضعهم واذا لم يعرف غيره

المقصود تشبيه ذلك المرص بالفتا في مجرد كونه منافياً لبقاءه لأن ذلك الصديق نفس الفتا (قوله) ناساً اقل بعدم بنفسه (قلنا) قد عرف جوابه وقوله ناساً الوفاق في ذات العالم كان مجتمعا له ولو في لحظة فلا يكون مثله إلا فاعنه ولو فاق في ذات العالم ولا في محل فن أن يعاد وجوده وجود العالم وأما انتفاء حاصل من الجانبين فليس انتفاء ذلك الصديق ولا انتفاء ذلك الصديق (لا يقال) هذا لا يقع مذهب إليه فيكون زواله أنضاب والشرطه ٥٢ وهو جرافيز وجوداً أو غير متناهية بعضها شرط بعض (لا يقال) هذا لا يقع مذهب إليه

موجود لا بد له من سبب نقارنه في الوجود ويدوم بدوامه ويزول بزواله فهما في مقارنة السبب سواء لامتدعيه ا بعد احد هـ ما من السبب وقرب الآخر من ان يداله سبب المذهب ثم تأخير قربه بعد في قوة السبب وضعه ضروري ولو سلم أنه لا يجوز ان يكون السبب طر والحد فلا يعلم أنه لا يجوز ان يكون زوال الشرط (قوله) لا تاتقل الكلام اليه فيلزم التسلسل (قلنا) غير عول لا يجوز ان يكون ذلك الشرط الزائل عرضا لا بد منه من اعراض متعددة من الاعراض التي ٥٣ لاتبقي بذاتها كدورات معدودة من

الحركات مثلا يكون كل واحد من تلك الاعراض المتعددة بدلا عن الآخر فيستمر وجود ذلك الشيء باستمرار شرطه مادام تتبادل تلك الاعراض فاذا انتهت الى ما لا بد له عنه كالدورة الاخيرة من تلك الدورات المتعددة فقد زال ماهو الشرط وزال ماهو المشروط به (فان قيل) ماذا كذا يصح في الامور التي لا تقوم تلك الحركات بها وما فيها قامت به تلك الحركة فلا يجوز ان تستمر طرطه بالان الحركة متوالية في وجودها على محالها فلو استمر طرطها بهالزم الدور (فهل هذا الجواب) اغنايهم امتناع عدم عن بعض الامور القائمة بنفسها اذن جميعها (قلنا) لا نسلم لزوم الدور احتياج تلك الاعراض المتسلسلة الى محالها في وجودها في بقاها عدم بقاها واحتياج محالها اليها بقاها لا في وجودها ثم ان سلنا بطلان جميع ما ذكر قلنا السبب لعدم ارادة الفاعل المختار (قوله) او لا

ليست ان لا يعرف نفسه (فان قيل) كل من لا يعرف نفسه فهو ميت وكيف يكون الاول ميتا (قلت) فقد زانك ذلك على مساق مذهبكم الا فصل فيفسدكم بين من قال كل من لا يقدر بارادة وقدره واختيار ولا يدع ولا يصير فهو ميت ومن لا يعرف غيره فهو ميت فان حاز ان يكون الاول خاليا من هذه الصفات كما هي حادثة على ان يعرف ذاته فان عادوا الى ان كل برى من المادة عقل بذاته فيقول نفسه فقد بينا ان ذلك محتمل لا بهر ان عليه (فان قيل) البرهان عليه ان الموجود ينقسم الى حي والي ميت والحي اقدم واشرف من الميت والاول اقدم واشرف ولكن حيا وكل حي بشعر بذاته اذ يستحيل ان يكون في معلول الحي وهو لا يكون حيا (قلنا) هذه طيات (فاننا نقول) لم يستحيل ان يازم من لا يعرف نفسه من يعرف نفسه بالوسائط الكثيرة او بغير واسطة فان كان المحمل لذلك كون المعلوم اشرف من العلة فلم يستحيل ان يكون المعلوم اشرف من العلة وليس هذا بديهي بل من شكري وان شرفه في ان وجود الكل تابع لذاته لا في علمه (الدليل عليه) ان غيره من اعرف اشياء سوى ذاته ويرى ويسمع وهو لا يرى ولا يسمع ولو قال قائل الموجود ينقسم الى البصر والاعى والمالم والماهل فيكون البصر اقدم وليكن الاول بصير او عالم بالاشياء لكنه من ذلك وتقولون ليس الشرف في البصر والعلم بالاشياء بل في الاستغناء عن البصر والعلم وكون الذات بحيث يوجبه منه الكل الذي فيه العلم اهذو والابصار وكذلك لا شرف في معرفة الذات في كونه مبدأ الذات المعروفة وهذا شرف مخصوص بهما الضرورة يضطر وان بقي علمه ايضا فانه اذ لا بد على شيء من ذلك سوى الارادة ولا بد على الارادة سوى حدوث العالم وبفساد ذلك بعد هذا كما هي من باخذ هذه الامور من نظر العقل لجميع ما ذكر وه من صفات الاول اوفوه لا محالة عليهم عليه الاخمينات وتظنون تستنكف لفقها منها في الظنيات واغفرو لحوار العقل في الصفات الالهية ولا يجب انما العجب من عجبهم بانفسهم وبآدابهم ومن اعتقادهم انهم عرفوا هذه الامور معرفة يقينية مع ما فيها من الغلط والخيال في مسألة في ابطال قولهم ان الله تعالى عن قولهم لا يعلم الجزئيات المتعينة باقسام الزمان الى الان والى ما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك وان من ذهب منهم الى انه لا يعلم ان نفسه فلا يخفى هذا من مذهبه ومن ذهب منهم الى انه يعلم غيره وهو الذي اختاره ابن سينا فقد زعم انه يعلم الاشياء علما كاللا يدخل تحت الزمان ولا يخلف بالماضي والمستقبل والان ومع ذلك زعم انه لا يعزب عن علمه متقال ذرة في السموات ولا في الارض الا انه يعلم الجزئيات بنوع كلي ولا بد اولا من فهم مذهبهم في الاشتغال بالاعراض وتبين هذا المثال وهو ان الشمس مثلا تنكشف بعد ان لم تكن منكسفة ثم تخفى فيحصل لها ثلاثة احوال اعنى الكسوف حالة هونها معدوم متظن الوجود اى سيكون وحالة هونها معدوم اى هو كاش وحالة ناشئة هونها معدوم ولكنه كان من قبل (ولنا ما از هذه الاحوال الثلاثة علوم مختلفة) فاننا لم اولا ان الكسوف معدوم ويكون وثانيا انه كاش وثالثا انه كان وليس كاشا الآن وهذه العلوم الثلاثة متعددة ومختلفة وتماقها على المحل بوجوب تغير الذات العالمة فانه لو علم بعد الاشغال ان الكسوف موجود الآن كان جهلا لا علما ولو علم هندو وجوده انه معدوم كان جاهلا فبعض هذه لا يقوم مقام بعض فزعموا ان الله تعالى لا يختلف حاله في هذه الاحوال الثلاثة فانه يؤدي الى التغير وما لم يختلف حاله لم يتصور ان يعلم هذه الامور الثلاثة

اذ لم يكن مریدا اولاً ثم صار مریدا فقد تغير (قلنا) الارادة واحدة ولها تعلقات متعددة بحسب تعدد المراتبات فاللزم تغير في التعلق لاف الصفة القديمة والاصحالة فيه واما يجوز ان تكون الارادة في الازل متعلقة بوقت وجوده في وقت وجوده في وقت آخر فلا يلزم التغير أصلا وقوله ثانيا افعال بالارادة لا بد له من أثر يصدر عنه والعدم في محض لا يصلح ان يزل (قلنا) لا نسلم ان عدم التجدد لا يصلح ان يكون أثر الفاعل المختار واما ذلك في عدم المستمر واما لعدم الغايه في وجوده وان يكون اثره لا يجوز ان يكون مختصا بعدمه بل هو حديم

وأما معنى استناد عدم الإرادة القادرة وأنه يتعلق بإرادة الوجود فيحصل الوجود لأنه أراد عدمه ففعله هذا من هذا الدليل  
منتزعه بالاعراض والصورة الحالية في المواد فأنها تستعمل فينا كغير حركات الدليل فينا (القول) لأنه دام هناك أساليب بطرأ أضدادها  
على الحاصل (الإنابة قول) لاشك انتهاء ما ربان أضدادها وجودية في مخالفة تطرأ من أضدادها أن بقيت على ما كانت عليه من  
الوجود بل من اجتماع الضدين والآن لم أضدما أو أيضا ٥٤ من الاعراض بالاضدّة كالحركة فأنها أضدادها في التقابل بينهما وبين

الوجود فاذا فرضنا المعمول آخر كانت الملة بحسب ذاتها  
 خصوصية معه ليست مع غيره أصلاً فلا يمكن أن يكون المعمول آخر واللام أن تكون خصوصية بمحض ذاتها مع الثاني أصلاً  
 فلا يكون طامع شي من المبدأين خصوصية ليست طامع غيره فلا تكون على تثنى منهما قد خلف (لا قال) يجوز أن تكون  
 خصوصية طامع المعمول الأول بحسب ذاتها غير خصوصية طامع جميع المبدأين بحسب المبدأين خصوصية ليست طامع



الأخرى تكون عامة لكل منهما (لأننا نقول) لما فرض ذات الله واحدة من جميع الوجوه لم يتصور أن تكون بحسب ذاتها لها خصوصية شأن  
 يترب عليه ما علمت أن بل لا بد في ذات العلة من تعدد ولو بحسب الاعتبار حتى يتصور هذا لخصوصية بحسب ما فيها (ووجهه)  
 أن لا نسلم أنه يجب أن يكون للعلة خصوصية مع معلولها المعين ليست مع غيره بل اللازم أن تكون لها خصوصية مع كل ما هو معلول  
 لها لا لتكون تلك الخصوصية لما لا يكون معلولا لها أو لا يمكن اقتضاؤها ٥٥ معلولا أولى من اقتضاها للمادة أو ما  
 أنه يجب أن تكون لها

خصوصية مع معلولها  
 المعين لا لتكون تلك  
 الخصوصية لغير ذلك  
 المعلول المعين أصلا فلا  
 دلالة عليه وما ذكره من  
 أنه لو لاها لم يكن اقتضاؤها  
 لهذا المعلول أولى من  
 اقتضاها للمادة إن أراد  
 به أنه لو لا الخصوصية  
 للخصوصية بالمعلول المعين لم  
 يكن اقتضاؤها لهذا  
 المعلول أولى من اقتضاها  
 للمادة مما ليس معلولا  
 لها لانسلم الملازمة وأما  
 تيمولم يكن لها خصوصية  
 مع أصلا وهو ممنوع  
 بل ولاز أن لا تكون لها  
 خصوصية بخصته مع  
 ذلك يكون لها خصوصية  
 مع أمور متعددة بخصته  
 بعمان جعلها تلك المعلول  
 المعين وبمحسبها يكون  
 اقتضاؤها له أولى من  
 اقتضاها للماليس معلولا  
 لها وسببها بتعدد غنا  
 ذلك المعلول مع سائر  
 معلولها دون ما سواها  
 وإن أراد به أن لا خصوصية  
 للخصوصية بالمعلول المعين لم  
 يمكن اقتضاؤها لهذا  
 المعلول أولى من اقتضاها

واحد أو حيث فيه غير الاحتمال فإن كان حالة الكسوف علمانية سيكون كما كان قبله فهو جاهل بالعلم وأن  
 كان علمانية كاش قبل ذلك كان علمانية ليس بكاش وأنه سيكون فقد اختلف علمه فاختلت حاله فلزم  
 التغير إذ لا معنى للتغير إلا لاختلاف العلم فإن من لم يعلم شيئا ثم علمه فقد تغيره ولم يكن له علم بأنه كاش ثم  
 حصل حالة الوجود فقد تغير وعقود هذا بيان الأحوال الثلاثة على إضافة خصته ككونك بمنزلة ما كان  
 هذا الأرجح إلى وصف ذاتي بل هو إضافة خصته فان تحول الشيء الذي كان على عينك إلى شمالك تغيرت  
 إضافتك ولم يتغير ذاتك الحال وهذا تبدل إضافة على الذات وليس تبدل الذات ومن هذا القبيل إذا  
 كنت قادر على تحريك أجسام حاضرة بين يديك فاعلمت أن أجساما أو أنه بعد بضعة من تغير قولك  
 الغير بولا قدرتك لأن القدرة قدرة على تحريك الجسم المطلق أو لا على المعين فانيان من حيث أنه جسم  
 فلم تكن إضافة القدرة إلى الجسم المعين وصفا ذاتيا بل إضافة خصته فعدمه ما يجب زوال إضافة لا تغيرا  
 في حال القادر الثالث تنعريف الذات وهو أن لا يكون علمنا فيعلم أو لا يكون قادرا فيقدر هذا تغير وتغير  
 المعلوم بوجوب تغير العلم فإن حقيقة ذات العلم تدخل فيه الإضافة إلى المعلوم الخاص إضافة العلم المعين  
 فقلقه بذلك المعلوم المعين على ما هو عليه فعقله به على وجه آخر علم آخر بالضرورة وتقلقه بوجوب  
 اختلاف حال العلم ولا يمكن أن يقال إن الذات علم واحد فيصير العلم بالكون بمد كونه علمانية سيكون  
 ثم هو يصير علمانية كان بعد أن كان علمانية كاش فاعلم واحد متشابه الأحوال وقد تبدلت عليه الإضافة  
 إذا الإضافة في العلم حقيقة ذات العلم فقد لا يجب تبدل ذات العلم في لزومه التغير وهو محال على الله  
 تعالى (والاعتراض) عليه من وجهين (أحدهما) أن يقال لم تنكر ونه في من يقول أن الله تعالى له علم  
 واحد بوجوده لا كسوف ومشلا في وقت معين وذلك العلم قبل وجوده علم بأنه سيكون وهو بعينه عند  
 الوجود علم بالكون وهو بعينه بعد الانحلال علم بالانقضاء أو أن هذه الاختلافات ترجع إلى إضافات  
 لا يجب تبدل ذات العلم فلا يجب تبدل ذات العلم وأن ذلك ينزل منزلة الإضافة للخصته فإن  
 الشخص الواحد يكون على عينك ثم يرجع إلى قدامك ثم إلى شمالك فتعاقب عليك الإضافات والتغير  
 ذلك الشخص المنتقل دونك وهكذا ينبغي أن تفهم الحال في علم الله تعالى فأن الله يعلم الأشياء يعلم  
 واحد في الأزول والابدوالحال لا يتغير وغيرهم نفي التغير وهو متفق عليه (وقوله) من ضرور وثبات  
 العلم بالكون لأن الانقضاء بعد تفرق فلس يعلم فمن أين عرفوا ذلك بل لو خلق الله لنا علما مقدوم  
 ز بدغدا هتطلوع الشمس وأدام هذا العلم لم يخلق لنا علما آخر ولا غفلة عن هذا العلم لكاننا لم نعد  
 طلوع الشمس بمجرد العلم السابق بقدمه لأن وجوده بأنه قد قدم قبل وكان ذلك العلم الواحد الباقي  
 كافي في الإضافة بهذه الأحوال الثلاثة في قولهم أن الإضافة إلى المعلوم المعين داخل في حقيقة ومهما  
 اختلفت الإضافة اختلف الشيء الذي الإضافة ذاتية له ومهما حصل الاختلاف والتعاقب فقد حصل  
 التغير فنقول إن صرحنا فاسلكوا مسلك أخوانكم من الفلاسفة حيث قالوا أنه لا يعلم إلا نفسه ولن علمه  
 بذاته من ذاته لأنه لو علم الإنسان المطلق والحیوان المطلق والجسد المطلق وهذه مختلفات لا محالة  
 فالإضافات إليها تختلف لا محالة فلا يصلح العلم الواحد لأن يكون علما بالمتخلفات لأن المتخلفات  
 محتاجات للإضافة مختلفة والإضافة إلى المعلوم ذاتية للعلم ووجوب ذلك تعددا واختلافا لا تعدد فقط مع

للمادة مما هو معلول لها فاللازمة مسلمة وبه لآن التالي ممنوع (فانقول) لأولوية بل كما يقتضي هذا المعلول يقتضي ما سواه مما هو  
 معلول لها فيصدر عنها جميع ما هو معلول لها بحسب تلك الخصوصية (فان قلت) نحن نعلم بالضرورة أن ذات الله إذا كانت واحدة من  
 جميع الوجوه وكان لها خصوصية بواحدة مع أمور متعددة كان نسبته إليها واحدة فلا يكون الواحد ما من العلة باليس إلا تحريك  
 بحسب تصاورها في جميع الماهيات العلة فلا تكون أشياء متعددة بل شيئا واحدا (قلت) غاية الخلق في الحقيقة بذاتها لا يوارسها

لهي المحتاج في تكثيرها وتمازجها الى السهل بل العارض فاعلم ان العلم الواحد موجود وهو امر واحد وانما تجازي في تباينها التوازل وتعدد الالام  
 جهة الاله فلا يلزم من تساويها في جميعها العلم ان لا تكون اشياء متعددة (نعم) تجازي في نوع واحد لا يكون الابدوارض  
 مختلفة الحقائق والاحتاجات تلك الحقائق في ان يخالف ويتمايز بعضها عن بعض الى عوارض اخرى وهم جواز التماسك فيلزم صدور  
 عن الواحد الحق في افراد نوع واحد ٥٦ يقض عليها عن علم الواحد تلك العوارض المتخالف الحقائق فلا يتجزأ عنها

عن بعض فلا تكون  
 متعددة (فان قلت) الحكيم  
 بان الواحد لا يصدر عنه  
 الا الواحد بدهي يحتاج  
 فيه الى نوع تنبيه لازالة  
 ما فيها من الخفاء وانما  
 كثرت مدافعة الناس فيه  
 لا لغا المسموع معنى الوحدة  
 الحقيقية فاذكر في  
 ضرورة الاحتياج ليس الا  
 تنبها لا تقع فيه المناقشة  
 (قلت) هذا الحكيم قد  
 خالف فيه اهل المال على  
 كثرتهم وتفاوت طبقاتهم  
 فكيف يسمع فيه دعوى  
 السلبية وفيها بيان  
 الاحتياج المذكور ايضا  
 بان السلوب والاضافات  
 اما ان تحصل بالوحدة  
 الحقيقية اولافان كان  
 الاول باطل فافهموا على  
 هذا المسئلة من ان الابداء  
 الاول لا يصح ان يصدر  
 عنه فهو رتبة مدته ان يكونه  
 بسبب عنه اشياء كثيرة  
 فحصل له جهة كثر فهذا  
 الاعتبار فضعها ان يكون  
 مصدر الامور متعددة فوان  
 كان الثاني فيجوز ان يكون  
 لذات البسيطة باعتبار  
 سلب خصوصية مع  
 معلوما المعين لا تكون

القال اذا التماثلات ما يسهل منها احد المعص والعم بالحيوان لا يسهل منه العلم بالجادو والعم بالسياس  
 لا يسهل منه العلم بالسوادق ما يخفى فان (ثم هذه الانواع والاحسان والعوارض الكلية لانها لها) وهي  
 مختلفة والعلوم المختلفة تطويع تحت علم واحد ثم ذلك العلم هو ذات العالم من غير مزج بدوات شمرى  
 كيف يستخرج العقل من نفسه ان يحصل الاتحاد في العلم بالشيء الواحد المنقسمه احواله الى الماضي  
 والمستقبل والآن وهو لا يحصل الاتحاد في العلم المتعلق بجميع الاحسان والانواع المختلفة والاختلاف  
 والتباين بين الاحسان والانواع المتباينة اشد من الاختلاف الواجب في احوال الشيء الواحد المنقسم  
 بانقسام الزمان فاذ لم يوجب ذلك تعددا واختلافا كيف يوجب هذا تعددا واختلافا وهو ما ثبت بالبرهان  
 ان اختلاف الزمان دون اختلاف الاحسان والانواع وان ذلك لا يوجب التعدد والاختلاف فهذا ايضا  
 لا يوجب الاختلاف واذ لم يوجب الاختلاف حاز الاحاطة بالكل بعلم واحد دائم في الازل والابد ولا  
 يوجب ذلك تنفرا في ذات العالم (الاعتراض الثاني) هو ان يقال وما لنا نعلم على اصلكم من ان يعلم هذه  
 الامور الجزئية وان كان يتغير ولا اعتدتم ان هذا النوع من التغير لا يستحيل عليه فكذلك يجب من  
 المعتزلة ان يعلموا بالحوادث حادثه وكما اعتقد الكرام نعم عند آخرهم انه محل الحوادث ولم يشكر  
 جواهر اهل الحق عليهم الامن حيث ان التغير لا يخلو عن التغير وما لا يخلو عن التغير والحوادث فهو  
 حادث وليس بقديم واما انت فذهبك ان العالم قديم وان لا يخلو عن التغير واذ علمت قد علمت ان هذا  
 مانع لكم من هذا الاعتقاد (فان قيل) انما احلنا ذلك لان العلم بالحوادث في ذاته لا يخلو اما ان يحدث من  
 حوته او من جهة غيره وباطل ان يحدث منه فانسانا ان القديم لا يصد عنه حادث ولا يصير فاعلم ان  
 لم يكن فاعلاناه يوجب تغيرا وقد قررناه في مسئلة حدوث العالم وان حصل ذلك في ذاته من جهة غيره  
 فكيف يكون غيره مؤثر فيه ومغير له حتى تتغير احواله على سبيل التغير والاضطرار من جهة غيره  
 (فذا) كل واحد من القيم غير محال على احدكم اما قولكم انه يستحيل ان يصدر من القديم حادث فقد  
 اطلناه في تلك المسئلة كيف وعندكم يستحيل ان يصدر من القديم حادث هو اول الحوادث فشرط  
 استحالة كونه اولاف هذا الحوادث ليست لها اسباب حادثه الى غير نهاية بل تنبني الى واسطة الحركة  
 الدورية الى شيء قديم وتنفك الفلك وحياهه فان النفس الفلكية مدعاه والحركة الدورية تحدث منها وكل  
 جزء من اجزاء الحركة يحدث وينقضي وما بعده محدود لا يحتمل فاذن الحوادث صادرة من القديم عندكم  
 واذن اذا تماثلت احوال القديم تشابه فبما ان الحوادث عمنه على الدوام كما تشابه احوال الحركة لما ان  
 كانت تصدر من قديم متناه الاحوال فاستبان ان كل فريق منهم معترف بان يجوز صدور حادث من قديم  
 اذا كانت تصدر على التناسب والدوام فلتكن العلوم الحادثة من هذا القبيل (واما القسم الثاني) وهو  
 صدور هذا العلم فيمن غير (فنقول) ولم يستحيل ذلك عندكم وليس فيه الا ثلاثة امور (احدها) التغير  
 وقديناز ومعنى اصلكم (والثاني) كون التغير سببا للتغير والتغير هو ليس بحال عندكم فليكن حدوث  
 الشيء سببا لحدوث العلم به كما انكم تقولون تغزل القطن المتولن بازاله الحدة الماصرة سببا لظهور  
 مثل ذلك الشخص في العظة الخليفة من الحدة عند توسط الهواء المثلث بين الحدة والمصر فاذا  
 جاز ان يكون حدوث الحوادث سببا لانطباع الصورة في الحدة فهو معنى الابصار فلم يستحيل ان

تلك الخصوصية مع معلوم الآخر واعتبار سلب آخر خصوصية اخرى مع معلوم المعين الآخر لا تكون  
 هذه الخصوصية مع المعلول الاول ويصير ههنا اعتبار تلك الخصوصية ذاتك المعلولان من غير لزوم محذور (لا يقال) لا يجوز ان  
 تكون خصوصية العلم مع معلومها باعتبار امر عدي منضم الى تلك الاله والالزام ان يكون للقدم دخل في وجود المعلول وهو باطل  
 بالضرورة والاعيداء التي يتوهم كونها شرط كعدم التبع للخصايف فينبغي ان تكون مشكلا ليست بشرط بل هي كافية بشرط

هي أموزو وجوزبه كودوغ شعاع الشمس على الثوب لا تضار (لأننا نقول) المعلوم بالبحر هو أن الفاعل الموجد له في لا يذوق يكون موجودا حتى يفيد الوجود لأن كل ما يتوقف عليه وجوده لا يذوق أن يكون موجودا فإن العقل لا ينقض عن تحيزه وتوقف تأثير المؤثر على أمره (فإن قلت) يختار الشق الأول وهو أن السلب محل بالوحدة الحقيقية لأنه يقتضي ثبوت المطلوب فنشوت السلب أيضا يكون باعتبار وجوده المطلوب وهو بهذا الاعتبار لا يكون واحدا حقيقيا ٥٧ ولا يلزم منه بطلان ما فرغوا على هذه

القاعدة لأن المبدأ الأول  
هذه لجميع عاقله في عدم  
عليه فلا يكون في مرتبة  
إيجاد المبدأ الأول  
لاذمة واختار جامعا  
حق سلب عنه وتضمن  
باعتباره كسرة تمكون  
منشأ أصورا للكثير وأما  
بعد صدور المبدأ الأول  
فلاتزاع في صدور معلول  
آخره باعتبار أنه لا ينقسم  
لأن السلب يستدعي  
ثبوت المطلوب بل تعقل  
السلب يستدعي تعقل  
المسلوب وأما نفس السلب  
أعني انتفاء شيء عن شيء فلا  
يستدعي ثبوت المطلوب  
أعسلا لأن الذهن ولا في  
إخراج فاعله محصل  
باعتباره كسرة يكون لها  
الأول في مرتبة إيجاد  
المبدأ الأول به كسرة  
يصح باعتبارها لأن يكون  
مصدر الكثرة فلا يصح  
التفرع وقد يمتنع لهذا  
المطلوب بأنه لو صدر عن  
الواحد الحقيقي (أ) و (ب)  
لزم صدق قولنا صدر عنه  
(أ) ولم يصدر عنه (ب) من  
جهة واحدة والله تعالى  
لا يتعالى صدق المتناقضين  
أما صدق الأول فظاهر

يكون حدوث الحوادث مبينا لمصالحهم فان القول بالماضي كالتها سبعة لا يذوق  
ويكون حصول الشخص المتلون مع ارتفاع الحواجز بمحصل الأول الذالك لمنك ذات المبدأ الأول  
عندكم سبعة لقول العلم والمخرج من القول إلى الفعل بوجود ذلك الحادث فإن كان فيه تفسير  
القديم بالقديم المتغير عنكم مسجل وان زعم أن ذلك مسجل في واجب الوجود فليس لكم على  
اثبات واجب الوجود دليل الاطلاع على العلم والمولات كما سبق وقد بينا أن قطع التسلسل يمكن  
بقديم متميز (والأثر الثالث) الذي يتفق منه هذا هو كون القديم متغيرا به وان ذلك بسبب التغير  
واستيلاء التغير عليه فيقال ولم يسجل عندكم هذا وهو ان يكون هو سبب حدوث الحوادث وبسائط ثم  
يكون حدوث الحوادث سببا لمحصل العلم بها وكأنه هو السبب في تحصيل العلم لنفسه ولكن بالوسائط  
وقولكم أن ذلك يشبه التغير فليكن كذلك فإنه لا يفي باصلكم اذ زعم أن ما صدر من الله تعالى يصدر على  
سبيل الزوم والظهور ولا قدرة له على أن لا يفعل وهذا انما يشبه نوعا من التسخير ويشير إلى أنه  
كالمتغير فيما يصدر عنه (وان قيل) أن ذلك ليس باضطرار لأن كماله في أن يكون مصدرا لجميع الاشياء  
فهذا ليس بتسخير فإن كماله في أن يعلم جميع الاشياء وحصل لنا علم مقارن لكل حادث لكن ذلك كمالنا  
لأنه ما أتوا بتغيرنا فليكن كذلك في حقه والله أعلم (مسئلة) في تخيرهم عن إقامة الدليل على أن السماء  
حيوان مطيع لله تعالى بحركته الدورية (وقد قالوا) أن السماء حيوان وان له نفسا تنبأ إلى بدن  
السماء كسنة ونفسه إلى أبدانها وكان أبداننا تتحرك بالارادة نحو أغراضنا بحركته النفس فكذلك  
السموات وان تعرض السموات بحركته الدورية بعبادة قرب العالمين على وجه مستدرك (وهذه هي  
في هذا المسئلة) مما لا يشكر مكانه ولا يدعي أصحا لتفان الله تعالى قادر على أن يخلق الحياة في كل جسم  
فلا كبر الجسم يمنع من كونه حيا ولا كونه مستديرا فان الشكل المخصوص ليس شرطاً للحياة اذ  
الحياة ذات مع اختلاف أشكالها مشرفة في قولها الحيا قول كنانة هي جزء من معرفة ذلك بديس  
العقل وان هذا ان كان صحيحا فلا طلع عليه إلا أن يماهاها من الله وأوحى بقياس العقل ليس يدل  
عليه نعم لا يبعد أن يتعرف مثل ذلك بديس ان وجد الدليل وساعد (ولكننا نقول) ما أوردوه دليلا  
لا يصلح إلا لادانة ظن فاما ان يفيد طعنا فلا (وخيالهم فيه) ان قالوا السماء متحركة وهذه مقدمة حسية  
وكل جسم متحرك له محرك وهذه مقدمة عقلية اذ لو كان الجسم يتحرك لكونه جسمه المكان كل جسم  
متحرك وكل متحرك فاما ان يكون متحركا ذات الحركة كالطبيعة في حركة الحجر إلى أسفل والارادة في  
حركة الحيوان مع القدرة وأما ان يكون الحركة خارجا ولكن يحرك على طريق القسر كرفع الحجر إلى فوق  
وكل ما يحرك لا يفي ذاته فاما ان لا يشعر ذلك الشيء بالحركة ونحن نسبه طبيعة كحركة الحجر إلى أسفل  
وأما ان يشعر به ونحن نسبه ارادته فأنشأنا فصارت الحركة بهذه التقسيمات الحاضرة الدائرة بين  
الشيء والاشياء اما قسريه وأما طبيعة وأما ارادة، وإذا طال القسمان تعين الثالث ولا يمكن أن يكون  
قسر بالانحراف أقاسم أحسن آخر يحرك بالارادة أو بالقسر وينتهي إلى العمل على ارادة وهو ثابت  
في أجسام السموات متحرك بالارادة فقد حصل الفرض فأي فائدة في وضع حركات قسرية بقا الآخرة  
لا بد من الرجوع إلى الارادة وأما ان يقلل بحركته بالقسر والله تعالى هو المتحرك بغير واسطة وهو محال

(٨ - تفاوت غزالي) وأما صدق النسب في ذاته فما صدر عنه (ب) الذي هو غير (أ) صدق الله لم يصدر عنه (أ) فيصدق حينئذ  
أنه صدر عنه (أ) ولم يصدر عنه (أ) وأما أنهم ما من جهة واحدة فلان الكلام في الواحد الحقيقي الذي لا يتعد جهة فيه أصلا وهذا الوجه  
هو الذي كتب الشيخ الرئس إلى تلميذه يهنيئنا ما طلب منه البرهان على هذا السلوب (وجوابه) أنا لا ننقسم أنه ما صدر عنه (ب)  
الذي هو غير (أ) صدق الله لم يصدر (أ) بل اللازم أنه ما صدر عنه ما ليس (أ) وهو لا ينقض قولنا ما صدر عنه (أ) وقال الامام الرازي

رحمه الله والعجب من فني عمر في تعليم الآلة العاصمة من القواطع وتعلمها ثم اذاعها الى هذا المطلب الاشراف اعرض عن استعمالها حتى يقع غلط فاعلم منه الصبيان (وقد تقرر هذا الاستدلال) بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان (١) و (ب) مثلاً فن حبث الله يجب عنه (١) لا يجب عنه (ب) لما مر من ان الله اجمع معلوما للمعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلوما الاخر باعتبارها مصدر عنه ذلك المعلوم ٥٨ المعين فلو وجب عنه (ب) لكان وجوب (ب) عنه من الخشية التي وجب (١) اذ لا

تحدد حبيته فيسهل ان الكلام في الواحد الحقيقي فيلزم التناقض لانه من حيث انه يجب عنه (١) وجب (ب) وقد ثبت انه من حيث انه يجب عنه (١) لا يجب (ب) وهو تناقض وقد عرفت انما سبق ما في المقدمة الثالثة ان الله مع معلوما المعين خصوصية لا تكون تلك الخصوصية مع معلوما الاخر فنذكر (وقد تقرر) بان المصدر عن الواحد الحقيقي اثنان (١) و (ب) مثلاً فلزم اجتماع النقيضين لان عدم صدور (١) صادق على صدور (ب) الذي ليس (١) ضرورة عدم صدق صدور (١) على صدور (ب) فلو لم يصدق عدم صدور (١) ايضا ارتفع التناقض فنقد اجتماع الواحد الحقيقي صدور (١) وعدم صدور (١) وهما نقصان وانما يكن المصدر واحدا حقيقيا كان صدور (١) عنه من جهة وعدم صدوره من جهة اخرى وعند اختلاف الجسمين

لانه لو تحرك به من حيث انه جسم وأنه خالق لزم ان يتحرك كل جسم فلا بد وان تختص الحركة بصفاتها يتميز عن غيره من الاجسام وتلك الصفة هي التحرك القريب ما بالارادة والطبع ولا يمكن ان يقال ان الله تعالى يحرك بالارادة لان ارادته تناسب الاجسام نسبة واحدة فلم يستعد هذا الجسم على الخصوص لان ارادته يحركه دون غيره ولا يمكن ان يكون ذلك جزا فان ذلك محال كما سبق في مسألة حدوث العالم واذا ثبت ان هذا الجسم ينبغي ان يكون فيه صفة هي مبدأ الحركة بطل القسم الاول وهو تقدير الحركة القمرية فيبقى ان يقال هي طبيعة وهو غير ممكن لان الطبيعة بمجرد ما فعلها لا تكون سببا للحركة لان معنى الحركة رتب من مكان ومطلب إمكان آخر فالمكان الذي فيه الجسم ان كان له آلة فلا يتحرك عنه وهذا لا يتحرك رتب معلوم من الهواء على وجه الماء الى اسفل وانما غرس في الماء تحرك الى وجه الماء فانه وجد المكان الملازم فكان والطبيعة قائمة واكن ان نقل الى مكان لا يلازم هرب منه الى الملازم كالهرب الى الهواء من وسط الماء الى حيز الهواء والحركة الدور به لا تصور ان تكون طبيعة لان كل موضع وان فرض الحرب منه فهو عائد الى الهواء والمهرب عنه بالطبع لا يكون مطلوبا بالطبع ولذلك لا تصرف رتب معلوم من الهواء الى باطن الماء ولا يخرج بصرف بعد الاستغراق الى الارض فيعود الى الهواء فيبقى القسم الثالث وهي الحركة الارادية (الاعتراض) هو اننا قد قلنا نحن نتقدر ذات احتمالات سوى مذهبنا لارهاق على بطلانها (الاول) ان تتقدر حركة السماء فحر الجسم آخر مد لتحركها يدورها في الدوام وذلك الجسم المحرك لا يكون كره ولا يكون محيطا فلا يكون معاه فبطل قولهم ان حركة السماء ارادية وان السماء حيوان وهذا الذي ذكرناه يمكن وليس في دفعه الاستبعاد (الثاني) هو ان يقال الحركة قسرية فوميدوها اراد الله فان قلنا لو حركة الجسم الى اسفل ايضا قسرية تحدث خلق الله الحركة فيه وكذا القول في سائر حركات الاجسام التي ليست حوائثه فليبقى استدعاهم ان الارادة لم تختص به وسائر الاجسام تشاركها في الجسمية فقد بينا ان الارادة القديمة من شأنها تختص الشيء عن مثله وانهم مضطرون الى اثبات صفة هذا شأنه في تعيين جهة الحركة للدور بوقوف تعيين موضع القطب والنقطة (والقول الوجيه) ان ما يستدعيه اختصاص الجسم بتعلق الارادة به من غير تعيين بصفة بقلب عليهم في تميز تلك الصفة (فاننا نقول) ولم يتميز جسم السماء بتلك الصفة التي بها تفرق غيره من الاجسام وسائر الاجسام فلما حصل فيه ما لم يحصل في غيره وان عطل ذلك بصفة اخرى توجه السؤال في الصفة الاخرى وهكذا ينسلس الى غيرتها فيتمضطرون بالآخرة الى التحكم في الارادة وان في المادي ما عدا الشيء عن مثله فخصه بصفة عن امثاله (الثالث) هو ان نسل ان السماء اختص بصفة تلك الصفة عند الحركة كما اعتدوه في هي الحجرة الى اسفل لانه لا يشعر به كالجحر وقولهم ان المطلوب بالطبع لا يكون مهربا عنه بالطبع فليس لانه اسم اما كن متقابلة بالعدد عند حمل الجسم واحد والحركة الدور به واحدة فلا يلزم جزمها بالفضل ولا الحركة جزمها بالفضل وانما يعجزا بالوهم ليست تلك الحركة لطلب المكان ولا الهرب من المكان فيمكن ان ينشأ جسم وفي ذاته معنى يقتضي حركة دور به وتكون الحركة نفسها مقتضى ذلك المعنى لان مقتضى الحركة لطلب المكان ثم تكون الحركة لا وصول اليه (وقد امكن ان كل حركة فهي لطلب مكان او هرب منه) ان كان ضروريا

لان اقصى وساده ظاهر لان اجتماع النقيضين الذي هو محال هو ان يصدق على شيء واحد نقيضان وبمجموعه فكان كبحر طريق حمل المواطاة كان تصديق متلا على واحدة صدر عنه (١) ولم يصد عنه (١) لان (ب) جدي فيه ويحمله عليه بالاشتقاق (١) فيباين فيه فانه وحده في الواحد صدور (١) وعدم صدور (١) الذي هو صدور ما ليس (١) ولا يلزم منه صدق قولنا صدر عنه (١) ولم يصد عنه (١) كالاصفر الحلو الذي هو جدي في الصفرة والاصفر التي هي الخلاوة (لا يقال) اذا ثبت الواحد عدم صدور (١) وعدم

صدور (أ) أن تصدق قولنا صدوره (أ) وعدم عنه صدق صدور (أ) لأن ثبوت ما أخذ الاشتقاق للشيء وجب صدق المشتق عليه  
فقد اجتمع (أ) الواحد الحقيقي فيضان بطريق حل المواطة (لأننا نقول) عدم صدور (أ) فيبطق ويراد به ما ليس صدور (أ) وهو  
معنى غير صدور (أ) واللازم من عدم صدق صدور (أ) على صدور (ب) صدق هذا المعنى عليه لأنه لازم لتبنيته وقد يطلق ويراد به  
انتفاء صدور (أ) وهو أخص من المعنى الأول لأن ما ليس صدور (أ) يصدق عليه ٥٩ وعلى غيره من المفهومات كالإنسان

والفردس وغيرهما  
والصادق على صدور  
(ب) هو المعنى الأول  
لأن الثاني لأن صدور (ب)  
ليس انتفاء صدور (أ) بل  
غير صدور (أ) وثبوت  
عدم صدور (أ) بالمعنى  
الأول للشيء لا يستلزم صدق  
قولنا عدم عنه صدور (أ)  
لأن لعدم بذلك المعنى  
ليس ما أخذ اشتقاقه بل  
ما أخذ اشتقاقه هو لعدم  
بالمعنى الثاني وقد عرفت  
أن لعدم بالمعنى الأول أهم  
منه بالمعنى الثاني وثبوت  
العام للشيء لا يستلزم ثبوت  
الخاص لأنه نعم ثابت هذا  
المفهوم في ضمن انتفاء  
صدور (أ) الذي هو أخص  
بأنه أن يصدق قولنا عدم  
عنه صدور (أ) لثبوت  
ما أخذه له فان ارتد في  
الاستدلال بعدم صدور  
(أ) المعنى الأول فصدقه  
على صدور (ب) وثبوت  
بعدمه لم يكن لا يستلزم  
صدق قولنا عدم عنه  
صدور (أ) لأنه ليس  
ما أخذ اشتقاقه له فلا يلزم  
اجتماع التبيينين في  
الشيء الواحد بطريق حل  
المواطة وإن أراد بالمعنى

فكانكم حجات طلب المبدأ كان مقتضى الطبع وحجته الحركة غير مقصودة في نفسها بل وسيلة إليه  
(ونحن) نقول لا يستلزم أن تكون الحركة نفس المقتضى للطلب مكان في الذي يحل ذلك فثابت أن  
ما ذكره وان ظن أنه أغلب من احتمال آخر فلا يتبين انتفاء غيره قطعا بل حكم على البقاء بأنه حيوان  
تتحكم بحض لاستدلاله (مثلة) في بطلان ما ذكره ومن الفرض المحرك للبعث وقد قالوا إن البقاء  
مطابق به بحركته ومقترب إليه لأن كل حركة بالارادة فهي افترض اذ لا تصور أن يصدور الفعل  
والحركة من حيوان إلا إذا كان الفعل أو به من الترك والالوان استوى العقل والترك والمصور العقل  
ثم التيقرب إلى الله ليس معناه طلب الرضا والحسد من المخط فان الله تعالى يتقدس عن المخط  
والرضا وإن أطلقت هذه الالاف تطلق على سبيل المجاز يكتفي بما عن ارادة العقاب واردة الثواب ولا يجوز أن  
يكون التيقرب بطلب القرب منه في المكان فله محال فلا يبقى الا طلب القرب في الصفات فان الوجود  
الأكبر وجوده وكل وجود في الاضافة الى وجوده ناقص والنقصان درجات وتفاوت فملك اقرب إليه  
صفة فلا مكانا وهو المراد باللائكة القربين أي الجواهر العقلية التي لا تتغير ولا تسخيل ولا تنفي وتعلم  
الاشياء على ما هي عليه والاشيان كما اذا قدر ما من الملك في الصفات ازاد قدر ما من الله تعالى ومقتضى  
طبيعة لا دمين التشبه باللائكة واذا ثبت ان هذا معنى التيقرب إلى الله وأنه يرجع إلى طلب القرب  
منه في الصفات وذلك لا بد من بيان معنى حقائق الاشياء ويأتي بقائه مؤبدا على كل احواله الممكنة له  
فان البقاء على التكامل الاقصى هو قلة اللامتك المقتربون كل ما يمكن لهم من التكامل فهو حاضر معهم في  
الوجود اذ ليس فهم شيء باقصة حتى يخرج الى الفعل فاذا تخلص في الغاية القصوى بالاضافة الى  
ما سوى الله تعالى واللائكة كما هو في عبادته من انفس المحركة للبعثات وفيها ما هو بالقوة  
وكما انها متقدمة على ما هو بالفعل كالشكل الكسري والهيئة وذلك حاضر الى ما هو بالقوة والهيئة في  
الوضع والابن وما من وضع منه الا وهو ممكن له ولكن ليست له سائر الاوضاع بالفعل فان الجمع بين  
جميعها غير ممكن فلما لم تكن استنفاء احدا الاوضاع على الدوام قصد استنفاءها بالانواع فلا يزال يطلب  
وضعا بعد وضع وبنا بعد اين ولا يتقطع قط هذا الامكان فلا يتقطع هذا الحركات واذا قصد انفسه  
بالمبدأ الأول في نيل التكامل الاقصى على حسب الامكان في حقه وهو معنى طاعة اللائكة الهوا وبالله  
وقد حصل لها التشبه من وجهين (أحدهما) استنفاء كل وضع ممكن له بالانواع وهو المقصود بانفسه  
الأول (والثاني) ما تيقرب على حركته من اختلاف النسب في الثلث والربع والمقارنة والمقابلة  
واختلاف الطوارق بالنسبة الى الارض فيفيض منها الخمر على ما تحت ذلك القمر ويحصل منه هذه  
الحوادث كلها فلهذا وجه استكمال النفس الهوا وبذلك نفس عاقلة مستوفاة الى الاستكمال بذاتها  
(والاعتراض على هذا) هو ان في مقامات هذا الكلام ما يمكن النزاع فيه ولكن لا تطول به فنعود الى  
الفرض الذي عشمته اخيرا ونطلبه من وجهين (أحدهما) ان طلب الاستكمال الكون في كل اين  
يمكن أن يكون حجة لا طاعة وما هذا الا الانسان لم يكن له مثل وقد كفي المؤنة في شهوته وراحاته فقام  
وهو بدو وفي بلد أو بيت وهو زعمه ان يتقرب الى الله تعالى وأنه يستكمل بان يحصل لنفسه الكون في  
كل مكان امكن وزعم ان الكون في الاماكن يمكن له ولست أقدر على الجمع بينها بالعدم فاستوفى ما ينبوع  
وان فيه استكمال لا يتقرب باقصة عقله فيه ويحمل على الجماعه وقال الانتفاء من حيز الى حيز ومن مكان

الثاني فصله على صدور (ب) وثبوت البعد مجموع (لا يقال) انتفاء صدور (أ) نقض صدور (أ) ولا شأن له لا يصدق صدور (أ)  
على صدور (ب) فلو لم يصدق عليه تبقيته أصلا لم يلزم ارتفاع التبيين وهو محال (لأننا نقول) لا يلزم ان انتفاء صدور (أ) نقض لمفهوم  
صدور (أ) بل تبقيته مفهوم ما ليس صدور (أ) وانتفاء صدور (أ) أخص من مفهوم ما ليس صدور (أ) وصدق الاعم على الشيء  
لا يستلزم صدق الاخص عليه (الفصل الثاني في بطلان قولهم في كيفية صدور العالمين العباد) قالوا الميكن ابا ماعز ضربه أو جرحه

والجواهر ان كان خالفاً لغيره آخر فهو قوتان كان مختلفاً في قوتيه وان كان مركباً منهما لم يجمع والافان كان مثلاً على الجسم تعالى التذبير والتصرف بنفسه والافان لا يجوز ان يكون الصادر الاول من المبدأ الاول عرضاً لان العرض مشروط في وجوده بالجوه وهو قولنا ان معولاً اولاً كان له اولاً وشروطاً وجوداً للجوه في لزوم الدور واحدهما لانه مركب من الماده والصوره وقولنا معولاً اولاً لم يصدر الكثير من الواحد الحقيقي وهو محال ٦٠ ولاماده لان المعول الاول يجب ان يكون علة ومؤثر في مابعد والماده ليس لها صلاحية

التأثير بل من شأنها القول فقط وانما لو كانت الماده هي المعول الاول لكانت مقدمة بالوجود على الصورة وهو محال لان الصورة شريكه علة الجوه في وجودهم ولا صورة لان عليتها موقوفه على تخصصها لانها لا يتصور كونها علة لوجود شيء في الخارج الا بعد كونها موجودة في نفسه ولا وجود في الخارج الا لانها تخصصات وتخصصها موقوف على الماده لا لتخصصهم من ان الماده علة كالبدنه لتخصص الصورة فلو كان المعول الاول هو الصورة لزم تقدمها بالانحصار على الماده لكونها علة لها ما بواسطة او بقدر واسطة وانفسد لان فعلها يتوقف على الالة المتحاذية الى الماده فلو كان المعول الاول نفسا لكانت سابقة في تأثيرها على الماده ضرورة كون الماده معولاً لها حيث انها واسطة اولاً ولا واسطة فيكون المعول فتعين ان يكون المعول الاول هو العقل وهو وان كان أمراً بسيطاً في ذاته

الى مكان ليس كالمعتد به أو يتشوق اليه ولا فرق بين ما ذكره وبين هذا (والثاني) هو اننا نقول ما ذكره من ان العرض حاصل بالحركة الغربية فلم كانت الحركة الاولى مشرقية وهلا كانت حركات الكل الى جهة واحدة وان كان في اختلافه اعرض فلهذا اختلفت بالملكس فكانت التي هي مشرقية مغربية والى التي هي مغربية مشرقية فان كل ما ذكره ومن حصول الحوادث باختلاف الحركات من التلبينات والتدبسات وغيرها يحصل به كسره وكذا ما ذكره من استيفاء الارض والافان كيف ومن الممكن ان الحركات الى الجهة الاخرى في الماهية لا تتحرك مرة من جانب ومرة من جانب استيفاء لما كان ان كان في استيفاء كل يمكن كمال فدل ان هذه خيالات لا حاصل لها وان اسرار ملكوت الله والى لا طالع عليها بما شاكل هذه الخيالات وانما طالع الله عليه انبساطه وأوليا به على سبيل الالهام لا على سبيل الاستدلال ولذلك يحجز الفلاسفة من عند آخرهم عن بيان السبب في جهة الحركة واختيارها وقال بعضهم لما كان مستحكما لا يحصل بالحركة من أي جهة كانت وكان انتظام الحوادث الارضية تستدعي اختلاف حركات وتعين جهات كان الداعي لها الى أصل الحركة التقرب الى الله والداعي الى جهة الحركة افاضته الغير على الماهية السفي وهذا باطل من وجهين (أحدهما) ان ذلك ان يمكن ان يتقبل فلهذا قلنا بان مقتضى طبعه السكون احترازاً عن الحركة والتغير وهو انشعبه بالغة تعالى على الحقيقة في ذاته مقدس عن التغير والحركة تتغير ولكنه اختار الحركة لا فاضته لتغيره كان يتغير به غيره وليس يتقبل عليه الحركة وليست تنبئه فما المانع من هذا الخيال (والثاني) ان الحوادث تنبئ على اختلاف التلبينات السببية المتولدة من اختلاف جهات الحركات بل تكن الحركة الاولى مغربية وما عداها مشرقية وقد حصل به الاختلاف ويحصل به تفاوت النسب فلم تميزت جهة واحدة وهذه الاختلافات لا تستدعي الاصل الاختلاف وما جهة بغيرها فليس يتأول من تقضيها في هذا العرض (مسئلة) في ابطال قولهم ان نفوس السموات مطلقة هي جميع الجزئيات المتحدثة في هذا العالم وان المراد بالروح المحفوظ نفوس السموات وان انتقاس جزئيات العالم فيما ينصاه انتقاس المحفوظات في القوا حافظاً لاجزائه في دماغ الانسان لانه جسم صلب هريض مكتوب عليه الاشياء كما يكتبه الصيبيان في لوح لان تلك الكتابة تستدعي كثرتها اتساع المكتوب عليه واذ لم يكن المكتوب نهاية لم يكن المكتوب عليه نهاية ولا يتصور جسم لانها له ولا يمكن خطوط لانها نهاية لها على جسم ولا يمكن تعريف اشياء لانها لها خطوط معدودة (وقد زعموا) ان الملائكة السمائية هي نفوس السموات وان الملائكة السكروية بين القرابين هي العقول المجردة التي هي جواهر قائمة بانفسها لا تتغير ولا تتصرف في الاجسام فان هذه الصور الجزئية تقضي على النفوس السمائية فتهاوي اشرف من الملائكة السمائية ولا تم أفيد وهذه مستفيدة والمفيد اشرف من المستفيد ولذلك عبر عن الاشرف بالقل فقال تعالى علم بالقلم لانه كالنقش المفيد مثل العلم وشبهه المستفيد بالروح هذا مذهبهم (والنزاع) في هذه المسئلة يخالف النزاع فيما قبله فان ما ذكره ومن قبل ليس محالاً اذ منتهاه كون الماهية حركياً بالعرض وهو ممكن (امامه) فترجع الى اثبات علم المخوقات بالجزئيات التي لانها لها هذا رعايتها قد استأثرت بها بالذليل عليه فانه تحكم في نفسه (وقد استدلوا فيه) بان قوايتها ان الحركة لله وبقاها رادية الارادة تتبجح الراد والمراد الكلي لا يتوجه

لكن له ماهية ووجود وما كان نظر الدخالة باقتباس الى الوجود وجوب نظراً الى مدته وتعلق لذاته وتعلق بمدته فصدر عنه هذه الاعتبارات جرم تلك الاقضية ونفسه والعقل الثاني وهكذا صدر من العقل الثاني عقل ونفس وتلك التي آخر ما تباليها من وجود الافلاك وصدر عن العقل الأخير الذي هو العقل الفعال هو كمال العنصرى فيقضي عليها من الاجرام السماوية ما عين اربعة اجرام واما عين عينة

مفهومه في أربع جهل عن كل واحد معاهيهم التبول وضوء العناصر المختلفة بتفصيل ما يلي: جهة المركز ما يلي جهة المحيط إلى أن يتفصل حشر الأقاليم الأخرى إلى أربع كرات مختلفة الصور وقنات الصور من وهما بهر والقفل القنات معاوية الأجرام السماوية لأنها لما كانت الأجسام العنصرية كانت لهجة أوضاع التغير بخلاف الأجرام السماوية لم يكن أن يكون ضيق وجودها قاعلا محضا لاحتالة كونها ثابتة لامة لا تتغير لا امتناع الخلف عن العلة التامة بل وجب ٦١ أن يكون ما هو سبب التغير بسبب علة

إليه الإرادة الكلية والإرادة الكلية لا يصدر منها شيء فان كل موجود باقيل معين جزئي والإرادة الكلية نسبتها إلى أحوال الجزئيات على وتيرة واحدة فلا يصدر عنها إلا جزئي بل لا بد من إرادة جزئية للحرركة الممثلة فالفلك بكل حركة جزئية معينة من نقطة إلى نقطة معينة إرادة جزئية لتلك الحركة كدوله للأجزاء وتصور تلك الحركة كانت الجزئية بقوة جسمانية إذ الجزئية لا تترك إلا بالقوى الجسمانية فان كل إرادة ضمن روتها وتصور ذلك المراد على علم به سواء كان جزئيا أو كلياً وهو ما كان لافلك تصور جزئيات الحركات وأحاطة بها أحاط بالعلماء بما يلزم منها من اختلاف النسب مع الأرض من كون بعض أجزاءها طاعة وبعضها نار وبو بعضها في وسط السماء فوق قوم ومحت قدم قوم وكذلك علم بأن من اختلاف النسب التي تتحدد بالحركة من التثليث والتدريس والمقابلة والمقارنة إلى غير ذلك من الحوادث السماوية بما وبغير واسطة وأما واسطة واحدة وأما واسطة كثيرة ثم في الجملة فكل حادث فله سبب حادث إلى أن نقطع النسب بالارتقاء إلى الحركة كالمسماوية التي بعضها سبب لبعض فاذن الاسماء والسببات في سلسلتها تنتهي إلى الحركة كجزئية السماء بقلتها تصور لحرركة مقتضو ولأولاهما ولأولاهما إلى آخر السلسلة فهنا مطلع على ما يحدث فان كل ما يحدث فغيره هو واجب عن علمه مع ما تحققت العلة ونحن أغانا لأن لم يقع في المستقبل لا لأننا لم نجمع أسبابها ولعلمنا جميع الأسباب لعلمنا بالسبب فانها مع ما علمنا أن النار ستأتي بالقطن مثلاً في وقت معين فعلمنا احتراق القطن وهو ما علمنا أن شخصاً سيقا كل فغيره أنه سيبعث وإذا علمنا أن شخصاً سيخطئ الموضوع الفلاني فيه كتر معطى بشئ خفيف إذا مشى عليه المشاي تنمر وحده بالكنز زهره ففعلنا أنه سيمتدح وجود الكنز ولكن هذه الأسباب لأننا ما هو راجعها بعضنا فيقع لنا محسوس وقوع السبب فان عرفنا أغلبها أو أكثرها حصل لنا ظواهر بالواقع ولما حصل لنا العلم بجميع الأسباب لحصل جميع السببات الآن السماويات كثيرة ثم لما خلت الأطوار بالحوادث الأرضية فليس في القوة البشرية إلا الأطلاع على أوقوس السموات مطالعة عليها لإطلاعها على السبب الأول ولأولاهما ولأولاهما ولأولاهما وهذا هو الذي يرى النائم في رؤياه ما يكون في المستقبل وذلك بأما العلم بالأنواع المحفوظة وما العتوه ما مطلع على شئ رجا في ذلك الشئ يبعثه في حفظه وربما سارعت القوة الخيالية إلى محالها فان من غرر برمحاتها الأشياء بأتملة تناسبها بعض المناسبة أو الانتقال منها إلى أضدادها فيسمى الإدراك الخفي من الحفظ ويقيم مثلاً الخيال في الحفظ فهو نتاج إلى تدبير ما عطل انشغال كتمثيل الرجل بشجرة والوجه يحن وتنادم ببعض أواني الدار وحافظ مال البر والصدقات بالبدن فان البذر سبب السراج الذي هو سبب انشاء وعمل التدبير يتبعه عن هذا الأصل (وزعموا) أن الاتصال بتلك النفوس مبدولة أليس ثم حجاب ولكننا في نظننا نمتثلون بما ورد به الحواس والشهوات علينا فاشغلتنا هذه الأمور الجسمية صرفت عنا وقد انقطع عنا في النوم بعض انشغال الحواس ظهر به أسداده الاتصال (وزعموا) أن الذي أضيا مطلع على التنبه بهذا الطريق أيضاً إلا القوة النفسانية بعد تقوى قوة الاستغفار الحواس الظاهرة فلا جرم يرى هو في النقطة ما راد غيره في المنام ثم القوة الخيالية تمت له بأضدادها ورعايق التي بعثه في ذكر مورع بايق مثلاً فينمتمثل هذا إلى الحي إلى التأويل كما فينمتمثل ذلك المنام إلى التدبير ولأن جميع الكائنات ثابتة في ألوح

من العقل الثقال (والاعتراض عليه أن قال) لا نسلم أنه لا يجوز أن يكون الصادر الأول حسمًا (قوالم) لأنه مركب من الماد والصوره (قلنا) ممنوع ولم لا يجوز أن يكون أمرًا يستلزم اتفاقًا لا قطعيًا كما هو رأي أقلنا ومن أمثلة ذلك ما ذكره من الدليل على تركبهم ما قد عرفت ضعه وولولس أمر مركب من مافلانسل امتناع صدور الكثير من الواحد وما ذكره من الدليل عليه فقد عرفت ضعه وولولس فلانسلي

لا تصدق هذه الا الواحد على تقدير عامه انما يدل على انه لا يصدق هذه الا الواحد عند شرط او واسطة فحينئذ يجوز ان تكون الصورة صادرة عن المبدأ الاول وتكون الهوى هي شرط الوجودها (فان قلت) الصورة شر بكة لعلة الهوى فلو كانت الهوى شرطا او واسطة لزم الدور (قلت) الشر بكة لعلة الهوى هي الصورة المطلقة لا المغنعة عندهم فجوز ان تكون الهوى واسطة في صدور المغنعة والمطلقة شر بكة لعلة ٦٢ الهوى من غير ان يكون له دور وفيه نظر وليس يلزم لا يجوز ان يكون الصادر الاول صورة

المحفوظ لم يعرف الاشياء الغيب في نقطة ولا امتلاك لكن حلف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ومعناه هذا الذي ذكرناه (فهذا) ما اردنا ان نورد له في فهمهم (والجواب) ان نقول بتم تنكير ونه على من يقول ان النبي يعرف الغيب بتعريف الله عز وجل على سبيل الابتداع وكذا من يرى في المنام ما غاب يعرفه بتعريف الله او بتعريف ملك من الملائكة فلا يحتاج الى متى عماد كرموه فلا دليل في هذا ولا دليل لكم في رد ادعاء الباطن والروح والقلم ان اهل الشرع لم ينهوا عن الاقحاح والقلم هذا المعنى قطعا فلا متسلك به في الشرعيات سيق التمسك بمسالك العقول وما ذكره وان اعترف بما كانه من عالم بشرط نفي النهاية عن هذا المعلومات فلا يعرف وجوده ولا يتحقق كونه واذا السبيل فيه ان يتعرف من الشرع لامن العقل (واما ما ذكره من الدليل العقلي اولا) فبني على مقدمات كثيرة تستلزم انطو لها باطلها ولكننا ننزع في ثلاث مقدمات منها (المقدمة الاولى) قولكم ان حركة السماء ارادة وقد فرغنا من هذه المسئلة وابطال ادعاءكم فيها (المقدمة الثانية) قولكم انه لا يفتقر الى تصور جزئي للحركات الجزئية فغير مسلم بل ليس بغير عندكم في الجسم فانه شئ واحد وانما تجزأ بالوهم ولا في الحركة فانها واحدة بالاتصال فيكن تشوقها الى استيفاء الانات الممكنة لها كما ذكره وبكفيها التصور الكلبي والارادة الكلية ولنتمثل الارادة الكلية والجزئية مثلا لا يفهم غرضه من فاذا كان لا انسان غرض كلي في ان يهيج بيت الله تعالى مثلا فلهذا الارادة الكلية لا تصدق منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة بتقدير مخصوص بل لا بد في الحركة الارادة من ارادة جزئية ولا يزال بعدد الانسان في توجهه الى الميت تصور بعد تصور ولكن الذي يخطاها والجهة التي يسلكها وتبع كل تصور جزئي ارادة جزئية للحركة الى الفعل الموصول اليها بالحركة فاما اراد او بالارادة الجزئية التابعة للتصورات الجزئية وهو مسبق في الخلق لان الجهات متعددة في التوجه الى جهة والمسافة غير متساوية فتنقسم من مكان عن مكان وسهوه عن جهة الى ارادة اخرى جزئية واما الحركة السماوية فلهذا جهة واحدة فان الكرة انما تتحرك على نفسها وفي حيزها لا تتحرك في الارض والحركة ارادة وليس جهة الواحدة وحدهم واحد وضرب واحد فهو كوهي الحجر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق الى الخط المستقيم الذي هو عموده في الارض فتهين الخط المستقيم فلم يفتقر فيه الى مجرد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الظالمية بل كرمع تحدد القرب والبعد والوصول الى الحد الصدوقه فكذا في تلك الحركة الارادة الكلية ولا يفتقر الى مز يدفعه مقدمة تحكما او بوضعها (المقدمة الثالثة) وهي الحكم البعدي حدث اولهم انه اذا تصور الحركات الجزئية تصور ايضا قواها واولها وهذا هو سبب كقول الفاعل ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته فبني ان يعرف ما يلزم من حركته موازاة ومجاورة وهو سببه الى الاحسام التي فوقه وتحت حوزا له واذا مشى في شمس فيبني ان يعلم المواضع التي يقع عليها كاهلها والمواضع التي لا يقع عليها وما يحصل من ظلمة من البرودة بقطع الشعاع في تلك المواضع وما يحصل من الانقطاع لاجزاء الارض تحت قدمه وما يحصل من التفرق فيها وما يحصل من اختلاطها بالباطن من الاستحالة له بسبب الحركة الى الحرارة وما يحصل من اجزاءه وهي تجزأ الى جميع الحوادث في بدنه وفي غيره من بدنه مما الحركة علة فيه او شرط او مهبط او معد وهو سبب لا يقبل عاقل ولا يعتبره الاجاهل والى

ولا تكون مؤثرة في وجود الهوى بل تكون واسطة فيه لانك قد عرفت اننا انما نسلو الاول لا يلزم ان يكون فعلا لمساعدته ثم لو فرض كون الصورة مؤثرة في وجوده - ولي لا يلزم كونها متعظمة بالتحقق على الهوى لان غاية ما يلزم مما ذكره ان يكون الشخص لازما للوجود لان يكون الوجود موقفا على الشخص وتقدم المزموم بالذات على الشيء لا يستلزم تقدم الازم عليه ولو سلم فقام لا يجوز ان يكون الصادر الاول نفسا فانه وان سلم ان فعلها او ثابرها مشروطا بالمادة فلا نسلم ان كونها واسطة مشروط بها لو كون وجودها مشروطا بوجود الجسم ممنوع عن استلزامها فاعلم جميع ما ذكره ان لا يلزم من انتفاء كون الصادر الاول احد هذه الامور الاربعة ان يكون علة في الوجود ان يكون صفة من صفات المبدأ الاول ثم يصدر المعلوم الثاني عن تلك الصفة اوجع الذات

فواحدة تلك الصفة فان قالوا يلزم كون الشيء الواحد قالا للشيء وفعاله وهو غير جائز (قلنا) سيجي ما السكلام هذا فيه ان شاء الله تعالى في انهم جعلوا الامور الاعتبارية فتمشأ اصدوا والكثرة عن الواحد كما كان العقل الاول وجوده فاذا جاز ذلك فالتسديد الاول فيهم السلب والاضافة ما لا يهوى فلم لا يجوز ان يكون مبدأ الكثرة بحسبها (واجاب عنه الحكم المتحقق نصير الدين الطوسي) بان السلب والاضافة لا يكونان الا بدئيون ليس ضروريا فيتمتع السلب بمبدأ بالاضافة فمفسر بالاولى وفيه شبهة



الغير على السلب أو الاضافة لم الدور (فان قلت) لم لا يجوز ان يكون ما هو بالقياس الى غير من الله بما خزل ذلك الغير حتى يلزم الدور (قلت) فلي هذا يكون صدور الغير الثاني عن الواجب بواسطة الغير الاول ضرر وانه المتوقف على المتوقف على الشيء متوقف على ذلك الشيء فيكون الغير الاول والمطلوب له ابتداء فان كان صدور رده عن ذاته باعتراف جهة أخرى فهو المطلوب لان الصادر ابتداء لا يكون بحسب اعتبار اضافة أو سلب وان كان صدور رده باعتبار جهة أخرى مقبولة الى ٦٣ غير آخر ينقل الكلام اليه ويلزم

التسلسل في العمل والمطلوبات أو ينتهي الى ما هو المطلوب وهو أي ما ذكره الحكم المحقق مردودا به ان أراد ان الحكم السلبى وتوقف الاضافة لا يكون الا بحدوث المطلوب والمنسوب في الذهن فهو مسلم ولا يمكن ان ينسل من توقف ثبوت الغير على السلب أو الاضافة لزوم الدور لان المفروض توقف ثبوت الغير في الخارج على نفس السلب والاضافة وظاهره ان لا يلزم من توقف تعقلها على ثبوت الغير في الذهن دورا أصلا وان أراد ان نفس السلب اعني الانتفاء ونفس الاضافة يتوقفان على ثبوت المطلوب والمنسوب فهذا وان سلم في الاضافة فلا ينسل في السلب فان انتفاء الشيء عن الشيء لا يتوقف على ثبوت المطلوب عنه لافي الخارج ولا في الذهن فكيف على ثبوت المطلوب على ما تقر في المتلقي من أن صدق السالبة لا يتوقف على وجود ثبوت الموضوع ثم ان المبدأ الاول وان كان

هذا يرجع هذا الحكم على اننا نقول هذا الجزئيات المفصلة المعاملة لنفس الفلك هي الموجودة في الحال أو يضاهي اليها ما يتوقع كونها في الاستقبال فان قصرة رده على الموجود في الحال بطل اطلاعه على القرب اطلاع الانبياء في البقعة وسائر الخلق في النوم على ما سيكون في الاستقبال بواسطة غيرهم مقتضى الدليل فانه يحكم بان من عرف الشيء عرف لوازمه وتوابعه حتى لو عرفنا جميع اسباب الاشياء لعرفنا جميع الحوادث المستقلة واسباب جميع الحوادث حاضرة في الحال فانها هي الحركة السماوية ولكن يقتضى السبب اما بواسطة أو بواسطة كثيرة واذ اتعدى الى المستقبل لم يكن له آخر فكيف تعرف تفصيل الجزئيات في المستقبل الى غير نهاية وكيف يجمع في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تمايز لموجز مفعلة لانها لا تعدد احوالا ولا غايه لاحادها ومن لم يشهد له عقله باحالة ذلك لنياس من عقله فان قلنا وهذا علمنا في علم الله تعالى فلس تعلق علم الله تعالى بالاتفاق وعلماته هي نحو تعلق العلوم التي هي المخلوقات بل هو ما دارت نفس الفلك بين حسن نفس الانسان كان من قبيل نفس الانسان فانه يشاركه في كونه مدركا للجزئيات بواسطة فاذ لم ياتح به قطعا كان الغالب على الظن انه من قبله وان لم يكن غالبا على الظن فهو يمكن والامكان بطل دعواه القطع بما يقتضيه (فان قيل) حتى النفس الانسانية في جوهرها ان تدرك جميع الاشياء ولكن اشغالاتها نتائج الشهوة والغضب والحرص والحقد والحسد والجور والامم والبلية عوارض البدن وما يورده الحواس عليه اذا اقلت النفس الانسانية على شيء واحد تغلغل عن غيره واما النفوس الفلكية فتتقنه عن هذه الصفات لا يستريح اشغالا ولا يستغفرتهم والهم واحساس فقرت جميع الاشياء (قلنا) لو جرمتم لنها الاشغال لها ولا كانت عبادتها واشغالاتها الاولى مستغفرت لها واشغالاتها من تصور الجزئيات المفصلة وما الذي يحيل تقدر مرائع آخر سوى الغضب والشهوة وهذه الموانع المحسوسة ومن أين عرف المحصر المانع في التقدير الذي شاهدناه من أنفسنا وفي العقلاء شاغل من علو الهمة وطلب الرئاسة ما يستحيل تصورهما عند الاطفال ولا تعقبتا شاغلا منة فمن أين تعرف احصاها ما يقوم مقامها في النفوس الفلكية هذا ما اردنا ان نذكر في العلم الملقب عندهم بالحي (اما الملقب بالطبيعات) فهي علوم كثيرة تدرك اقسامها ايعرف ان الشرع لم يسبق في المنازعة فيها ولا انكارها الا في مواضع ذكرناها وهي منقسمة الى اصول وفروع واصولها ثمانية اقسام (الاول) تدرك فيه ما يلحق الجسم من حيث انه جسم من الانقسام والحركة والتغير وما يلحق الحركة وبتبعها من الزمان والمكان والخلو ويشتمل عليه كتاب مجمع الدكان (الثاني) تعرف فيه احوال اقسام العالم التي هي السموات وما في مقعر فلك القمر من العناصر الاربع وطوائفها وعلمه استحقاق كل واحد منها مواضعها متصفا ويشتمل عليه كتاب السما والارض (الثالث) تعرف فيه احوال الكون والفساد والتولد والتوالد والنشور والبي والاصحالات وكيفية استغناء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين السماويتين الشرقية والغربية ويشتمل عليه كتاب الكون والقياس (الرابع) في الاحوال التي تعرض العناصر الاربع من الازمنة والاحداث التي منها تحدث الانوار العلوية من النجوم والامطار والهد والبرق والانه وتوس قرح والصورا عتي والياح والارزاق (الخامس) في الجواهر المعدنية (السادس) في احكام النباتات (السابع) في الحيوانات وفيه كتاب طبائع الحيوانات

وجوده انما عن حقيقة عندهم لكن وجوده المطلق عارض لوجوده الخاص فيجوز ان يكون وجوده الخاص حقيقة من حيث هو عند الامر باعتبار الوجود المطلق مبدأ الامر آخر فيحصل باعتباره التكرار في معاول المبدأ الاول في الدرجة الاولى من غير اعتبار صدور امره وذهب بعض المتأخرين عن فلاسفة الاسلام الى أن الحشيات الاعتبارية لا يجوز ان تكون مفتضا لصدور الكثير بل لا بد من امر وهو وجوده باعتبار صدور المبدأ الواحد كثره وجوده فلا يتصلح لوجوده المطلق ولا السلب ولا الاضافات

لا تكون منشأ صدور المعلوم وأما الامكان والوجود والوجوب التي هُذبت جهات في صدور الكثرة عن المعلوم فالمراد منها تعاقبها لانها توافقت تلك الاشياء امور وجودية قائم الاول بتعقل مبدؤ وجوده وجوه وامكانه فيصدر عنه من حيث هو مبدء مألوف باعتبار هذه الجهات الاربع معلولات اخرى بعدد تفصيل من هناك كثره وأما كيفية صدور هذه الجهات المتكثرة عن المبدأ الواحد فهو انه صدر من المبدأ ٦٤ الاول العقل الاول ثم صدر منه بتوسط العقل الاول عنه عبيده ومبدءه لوجوده وبالعلم

(الثامن) في النفس الحيوانية والعقول الدراكية وان نفس الانسان لا تعرف الموت والانه جوهر روحاني يتحلى عليه الفناء (وأما قرونها) فبصفة (الاول) الطب ومقصود معرفة معادى بدن الانسان واحواله من الصحة والمرض واسبابهما ودلائل ما يدفع المرض ويحفظ الصحة (الثاني) احكام النجوم وهي تخفى في الاستدلال من اشكال الكواكب وانما زجارتها على ما يكون من احوال العالم والمثل والموايد والسبعين (الثالث) علم الفراسة وما يستدل من الخلق على الاخلاق (الرابع) التعذيب وهو استدلال من الفضائل الخلقية على ما شاهدته النفس من عالم الغيب بخلاف القوة المخيلة بمثل غيره (الخامس) علم الظلمات وهو تأليف لقوى السماء وبقي الارواح الارضية ليتألف من ذلك قوة تفعل فعلا غير باقي العالم الارضي (السادس) علم التزيينات وهو زجج قوى الجوهر الارضية ذات انشواص احدث منه امور غريبة (السابع) علم الكيمياء ومقصوده تبديل خواص الجواهر المعدنية ليتوصل به الى تحصيل الذهب والفضة شوع من المعدن وليس لزججها فتمشعرافى شئ من هذه العلوم واغناختها فهم من جملة هذه العلوم في اربعة مسائل (الاولى) حكمهم بان هذا الاقتران المشاهدة في الوجود بين الاسباب والمسيبات اقتران تلازم بالضرورة وليس في المقدور ولا في الامكان ليجاد اسباب دون المسبب ولا وجودا للمسبب دون السبب وأثر هذا التلازم يظهر في جميع الطبيعيات (والثانية) في قولهم ان النفوس الانسانية جواهر قائمة بانفسها ليست منظمة في الجسم وان معنى الموت انقطاع علاقتها عن البدن بانقطاع التمييز والافهوق قائم بنفسه في كل حال وزعموا ان ذلك عرف بالبرهان العقلي (والثالثة) قولهم ان هذه النفوس يستحيل عليها العدم بل هي اذا وجدت فهي ابدية سرمدية لا يتصور زوالها (الرابعة) قولهم يستحيل رد هذه النفوس الى الاجساد وانما يلزم النزاع في الاولى من حيث انه ينبغي عليها ثبات المجزئات المتحركة للعامة من قلب الصانع استاواحياء الموتى وشقي القمرو من جعل مجازى العادات لازمة زعموا ضرورة يا حال جميع ذلك أو لو امكن في القرآن من احياهم الموتي وقالوا اراهم ازاله موت الجاهل بحياة العلم وأولو تلقف الصالحين السحر بالباطل المحجة الالهية الظاهرة على يد موسى شبهات المنكرين وما شقي القمرو من جعل مجازى العادات لازمة زعموا ضرورة زعموا انه لم يتوان ولم يثبت الفلاسفة من المجزئات المتحركة للعامة في الثلاثة امور (احدها) خاصية في القوة المخيلة فانهم زعموا انها اذا استولت وقويت ولم يستغفرها الخواص بالاشتغال اطاعتها على اللوح المحفوظ وانطبع فيها حضور المجزئات الكائنة في المستقبل وذلك في اليقظة لا في المنام ولا في اليقظة في النوم وهذه خاصية النبوة التي هي القوة المخيلة (الثانية) خاصية في القوة العقلية النظرية وهو راجع الى قوة المحسوس وهو وسرعة انتقالها من معلوم الى معلوم قريب حتى اذا ذكر له المعلوم تبين له الدليل واذا ذكر له الدليل تبين له المعلوم من نفسهم بالجمل اذا خاطروا الحد الاوسط تبين له النتيجة واذا حضروا ذهنة حد النتيجة خطر بباله الحد الاوسط الجامع بين طرفي النتيجة والناس في هذا متقسمون فخمسة من ينسب به نفسه ومنهم من ينسب به غيره فينتبه بما في نفسه ومن لا يدرك مع التنبيه الانبياء كثير واذا جاز ان ينتهي طرف النقض ان من لا يحس له اصلا حتى لا يتيقن انهم المعقولات مع انفسه جاز ان ينتهي طرف القوة والزيادة الى ان تبينه لكل المعقولات اولاهك ثم افاق اسرع الارقات واقربها ويختلف ذلك

بالجملة يستلزم العلم بالمعلوم فيصدر عن المبدأ الاول بواسطة علم المعلوم الاول عبيده عليه بوجوبه وبواسطة العلم بالوجوب عبيده بوجوبه وهو قائم بامم مبدء يعلم ذاته ايضا بل علمه بذاته هو عين ذاته والامكان لان مبدء المبدأ ذاته قطعه بذاته يستلزم علمه بامكانه فيصدر عن الاول بواسطة العلم بذاته ووجوده العلم بامكانه ثم يترتب على هذه العلوم معلولات التي هي غير متفكر في ذاته وهو جرم الفلك ونفسه والعقل الثاني وهكذا الى ان تنتمى سلسلة العقول ونحن نقول له لا يجوز ان تكون الجهات الاعتبارية منشأ صدور الكثرة عن الواحد ومن اين يلزم ان منشأ كثره المعلوم ليس الا الامور الموجودة والضرورة ما شهدت الا على ان القاهر في امر موجود لا بد ان يكون موجودا وأما الامور التي لها مدخل في التأثير فقد شهدت ضرورة ولا قامت حقيقة على كونها موجودة فيجوز ان يكون الوجود

المطلق وغيره من السلوب منشأ صدور الكثرة من المبدأ الاول من غير احتياج الى ما ذكره (واعترض الامام جلال الاسلام الفخر الرازي رحمه الله) على ما ذهبوا اليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد بوجوه (الاول) ان امكان المعلوم الاول ان كان عينه لا تشأ منه كثره وان كان غيره فمثل ذلك حاصل في المبدأ الاول وهو وجوب الوجود فلم لا يكون ذلك منشأ الكثرة (فان قلت) بوجوبه الوجود هو عين الوجود الذي هو عين ماهية الواحد فلا يكون الوجود فيه

فمنها السكينة بخلاف الامكان فانه نسبة بين الماهية والوجود فلا يكون عين احدهما ضرورة ان النسبة معارة لكل واحد من المتضمنين وانما كان وجوب الوجود عين الوجود الذي هو عين الماهية اذ لو كان زائدا عليه قائما به كان يمكن احتجالي علة فاعلمه فقلته اما الذات فيتقدم الذات بالوجود والوجود على الوجوب ضرورة تقدم العلة على المعلول بالوجود والوجوب فيلزم تقدم الشيء على نفسه اما غيره فلا يكون المبدأ الاول واجبا لذاته لاستقاده الوجود من غيره (قلت) وجوب ٦٥ الوجود كما يطلق على امر وجودي

هو نفس الذات لما ذكر من الدليل بطل على معنيين آخر من احدهما استغناء الوجود عن الغير والاخر اقتضاء الوجود للمطلق اقتضاء تاما وكلامنا ليس في المعنى الاول بل في الآخر ولا يتصور ان يكون شيء متبهما فانفس المبدأ لان اقتضاء امر اعتباري واستغناء امر سلبى فلا يكون شيء متبهما موجودا خارجا لا يحتاج الى علة حتى يلزم ما ذكر من المحذور ولم يجوز ان يكون المبدأ الاول باهتباره سلبا لا من غير ما كان سلبا لمن حيث هو ويستسمع ما يتعلق بهذا المقام فيما بعد ان شاء الله تعالى وقد يقال ما ذكر من المعنيين لا يصح ان يكون منشأ لصدور الكثرة اما الاستغناء فاما لان معناه سلب الاحتياج الى الغير وهو يتوقف على ثبوت الغير فلا يكون حجة لصدور الغير والالزام الدور فيه نظير ما لانه نفسه بينه وبين التفسير فيتوقف تحققه على تحقق الغير فلا يكون منشأ لصدور الغير (فان قلت) فيجوز

بالكية في جميع المطالب اوفي بعضها وفي الكيفية حتى يتفاوت في السرعة والقرب قرب نفس مقدسة صافية يستمر حدها في جميع العقول وفي اوسع الاوقات فهي نفس النبي الالهية المعجز من القوة النظرية فلا يحتاج في العقول الى معلم بل كانه يعلم من نفسه وهو الذي وصف بانه كاذب زعماء بعضه ولولم نفسه نار زوعلى نور (الثالث) القوة النفسية العلمية فقد تنبهي الى حديثنا تأثر بها الطبعيات وينتجها ومثاله ان النفس عند اذاتهم شيئا ختمت الاعضاء والقوى التي فيها حركة فخرت الى الجهة المخيلة المطلوب بحق اذاتهم شيئا طيب المذاق تجلبت اشدة وانتهت القوة للمعدة فياضة بالاعصاب من معادنها واذا تنصروا والقوى انتهت القوة فخرت الاله بدل اذامشي على جفجف مدد على فضاء طر فاعلى حاطين اشدة توجه الى السقوط فانقل الجسيم بتوجهه وسقط ولو كان ذلك على الارض لشي عليه ولم يسقط وذلك لان الاجسام والقوى الجسمانية خلقت خادمة معبرة للنفس ويختلف ذلك باختلاف صفاء النفس وقوتها فلا يمدان تبلغ قوة النفس الى حد يتخذه القوة الطبيعية في غير بدنه لان نفسه ليست بمنظمة في بدنه الا ان له نوع نزوع وشوق الى تدبير مطلق ذلك في حيلته فاذا حاز ان قطعه اجزاله بدله لم يتزعج ان رطبه غيره فقطع نفسه الى هروب ربح اوزر ول مطر اوفجوج صاعقة او تزلزل ارض لتخسف وقوم وذلك موقف حصوله على حدوث بزودة او سخونة او حركة في الهواء فيحدث من نفسه تلك المخرقة والبرودة وتولد له هذه الامور من غير حصول طبيعى ظاهري يكون ذلك مجزأة الذي ولكنه بما يحصل ذلك في هواه مستعد لقبول ولا ينشئ الى ان قلبه انقلب حيا وانا وينفلق القمر الذي لا يقبل الاخرق فهذا ما ذهبهم في الجزرات ونحن لانسكب شيئا مما ذكره وان ذلك انما يكون لاننا باهتباره وانما ننسكب اقتضاهم عليه ومعهم قلب العاصم انما هو احياء الموتى وغيره فلان المخصوص في هذه الاثبات الجزرات ولا رآه ونصره ما يطبق عليه المملكون من ان الله تعالى قادر على كل شيء فلفظ في المقصود (مسئلة) الاقتران بين ما يعتقد في المادة سيما ما يتوقف على السبب ضروريا عندنا بل كل شئ ليس هذا اذ لا ذلك هذا ولا اثبات احدهما متضمن لاثبات الآخر ولا نفسه متضمن اننى الآخر ليس من ضروره وجود احدهما وجود الآخر ولا من ضروره عدم احدهما عدم الآخر مثل الرى والشرب والشمع والا كل والاخرق ولقاء النار والنور وطول الشمس والموت وجز الرقة والشفاء وشرب الدواء واهل البطن واستعمال المسهل وهلم جرا الى كل المشاهدات من المفترقات في الغلب والتجزم والمضاهات والحرف وان اقترانها السابق من تقدير الله سبحانه تعلقها على التساو لا يكونا ضروريا في نفسه غير قابل للفرق بل في المقصور خلق الشبع دون الاكل وخلق الموت دون جز الرقة واذما تعلقا مع جزا لقتله ولم جزا الى جميع المفترقات وانكر الفلاسفة امكانه وادعوا اضالته (والنظر في هذه الامور انما راجع عن المحصر بطول) فلنعين مثالا واحدا وهو الاجتراف في القطن مثلا مع ملاقة النار فانما يجوز وقوع الملاقة بينهما دون الاحتراق ونحو حدوث انقلاب القطن رمادا مختزلا دون ملاقة النار وهم ينكرون وجوازه (والكلام في المسئلة) ثلاث مقامات (المقام الاول) ان يدعى الحكم ان فاعل الاحتراق هو النار فقط وهو فاعل بالطبع لا الاختراق فاعلمه الكف عما هو مبطمه بعد ملاقاته لم يحصل قابل له وهاهنا ما ذكره (بل نقول) فاعل الاحتراق يخلق السواد في

(٩ تفاوت فزالي) ان يصدر عن المبدأ الاول باعتباره ذاته عقل او شيء يصدر عن المبدأ باعتبار اعتبار استغنائه عنه امر آخر (قلت) هم لا يعمون بعد تعدد الوجود كثره الا اعتبارات في المبدأ الاول وصدور الكثرة عنه تلك الاعتبارات وانما زعمهم في كثره الاعتبارات فيه وصدور الكثرة عنه ما قبل تعدد الوجود او ما اقتضاه الوجود المطلق اقتضاء تاما فلان ما سلب الاحتياج الى التفسير ولا ينفع في التعبير عدم التعرض لمبدأ السلب اذا الاعتبارات لا لافادته بل لافادته (وما ذكره الامام الفزالي رحمه الله)

من أن وجوب الوجود لا يكون عين الوجود يمكن أن تنسب وجوب الوجود وتثبت الوجود بغيره لأنه لأن الوجود الذي يهدي كون  
 الوجود بنفسه هو وجوده الخاص بالتحقق بالحققة لسائر الوجودات ولا ينسب أنه يمكن إثباته مع نفي الوجود الذي يمكن إثباته مع نفي  
 الوجود هو الوجود المطلق (الثاني) أن تعقل مبدئه ما إن يكون عين الوجود الأول أو غير ذلك كان عينه فلا كثرته بهذا الاعتبار إلا  
 في البشارة فإن كان غير مفضل هذه الكثرة ٦٦ هو جودة في المبدأ الأول فانه يعقل ذاته ويعقل غيره فلا يكون واحداً من كل

وجه فهو زان يكون اعتبار  
 هذه الكثرة مبدئاً للغير  
 وزعم بعضهم أن علم الله  
 تعالى بذاته هو عين ذاته  
 وعلمه بأولاهه منطوق علمه  
 بذاته فكيف يرتاح إلى ذاته  
 فلا كثرته في المبدأ الأول  
 باعتبار علمه بذاته وبغيره  
 وينبغي أن يكون هذا الانطواء  
 بأنه يعلم ذاته على ما هي  
 عليه وذاته وجود شخص  
 هو يتوحد وجودها بالماهيات  
 كلها على ترتيبها فان علم  
 نفسه مبدئاً لما يتوحد علمه  
 به على علمه بذاته وان لم  
 يعلم نفسه مبدئاً فلم يعلم  
 نفسه على ما هي عليه وهو  
 محال لأنه انما علم ذاته لانها  
 غير قائمة عن ذاته وهو  
 كما هو عليه مكشوف لذاته  
 فالعلم بالكل منطوق تحت  
 علمه بذاته ولا يتردى ذلك  
 إلى كثرته في ذاته وفي علمه  
 (قالوا) وان شئت زيادة  
 الصانع فاعلم بفعال الانسان  
 فان له في العلم ثلاثة احوال  
 (أحدها) أن يفصل صور  
 المعلومات في نفسه  
 (وثانياً) أن تكون له قوة  
 تفصيلها من غير أن يكون  
 له في نفسه علم حاضر  
 (وثالثاً) أن يتصور عنده

التعقل والتفرق في أجزاءه وحده حالاً وما هو الله تعالى ما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة فاما  
 التاريخي جملة لا قبل لها (قال الدليل) على أنها القاعل وليس لعدم دليل الاستحالة حصول الاحتراق  
 عند ملاقاتها بالنار والمشاهدة تبدل على الحاصل عند ولا تبدل على الحاصل به وأنه لا هلة سواء أذا خلافت  
 أن اتحاد الروح والقوى المدركة والحركة في نقطة الحيو انما ليس يتولد عن العلم بالمتصور في  
 الحرارة والبرود والطوبة واليبوسة ولأن الالف فاعل انبثاقه على النطفة في الرحم ولا هو فاعل حياته  
 وبصره وسمعها وسائر الحواس التي هي فيه ومعلوم انها موجودة عنده لم يقل انها موجودة قبل وجودها  
 من جهة الأول اما بغير واسطة ما بواسطة الملائكة الموكبين بهذه الامور والملائكة وهذا مما يطعن به  
 الفلاسفة فيقولون بالناسخ والكلام معهم فقد تبين ان الوجود عند الشيء لا يدل على انه موجود به  
 (يلينين) هذا عيال وهو ان لا كثرته في عينه فتشاور ولم يسمع من الناس القريقين البليل والنهار  
 ولولا انكشف التشاور عن عينه تباروا ففتح اجابته فقرأى الألوان تنان الادراك الحاصل في عينه بصور  
 الألوان فاعلم تنوع البصر وأنه مهما كان بصره ساهياً لم يفتوحوا والمحجب منفعوا والخضض المقابل متلوها  
 فلم لا يحال أن يصر ولا يعقل الله لا يصر حتى اذا غرقت الشمس وانما الهواء علم أن نور الشمس هو  
 السبب في انطباع الألوان في بصره فمن أين يأمن النقص أن يكون في المبادئ الوجود على واسباب  
 تفيض منها هذه الحوادث عند حصول ملاقاته بينها حالاً انما ثابتة ليست تنعدم ولا هي احسانهم فحركة  
 فتنبو لو انضمت أو غابت لادر كذا التفرقة وقومها ان ثم سببوا راء ما شاهدناه وهذا لا يخرج من علمه  
 قياس اسلمهم ولهذا اتفق محققهم على ان هذا لا يعارض والمحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقات  
 بين الاجسام وعلى الجملة عند اختلاف نسبها انما تفيض من عند واسباب الصور وهو ملك ولا ملأكة  
 حتى قالوا انطباع صور الألوان في العين يحصل من جهة واسباب الصور وانما طالع الشمس والحسنة  
 السلبية والجسم المتلون معدنات ومهيئات لقول الخلل هذه الصورة ونظروا وهذا في كل حادث وبهذا  
 يطال دعوى من يهدي أن الناري الفاعلة لا الحار والبارد والفعال لشعب والذو الباه والفعال للصبغة  
 التي غير ذلك من الاسباب (المقام الثاني) مع من يعلم ان هذه الحوادث تفيض من مبادئ الحوادث  
 ولكن الاستعداد لقول الصور يحصل بهذه الاسباب المشاهدة للحاضرة إلا أن تلك المبادئ أيضاً  
 تصدر الاشياء عنها بالآزوم والطبع لا على سبيل الترويض والاختيار كمدور والنور من الشمس وانما  
 افرقت الخلال في القول باختلاف استعدادها فان الجسم المصقول يقبل شعاع الشمس وبرده حتى  
 يستضي به موضع آخر والمزلا يقبل والهواء لا يمنع فقد نوروا والحجر يمنع وبعض الاشياء بلين بالشمس  
 وبعضها تصلب وبعضها يبيض كحرب القصار وبعضها يسود كوجهه والماء واحد والآنار  
 مختلفة لاختلاف الاستعدادات في الخلل فكذلك مبادئ الوجود قضاة بها حواسد منها لا يمنع عندها  
 ولا يخل وانما التنفس من القوابل واذا كان كذلك فهما قرضنا النار بصفتها وقرضنا قطعتين  
 متماثلتين لا تقابل النار في وتيرة واحدة فكيف تصوران تحريق احداهما دون الاخرى وليس  
 ثم اختيار وعن هذا المعنى أنكر واقوع ابراهيم صلى الله عليه وسلم في النار مع عدم الاحتراق  
 ويقام النار ارا انزعوا ان ذلك لا يمكن الاسباب الحارارة من النار وذلك بخبر وجهه من كونه ناراً

حالة بسيطة اجالية هي هذا التفصيل كما اذا علم مشكلة فغل عنها ثم مثل فانه يحضر الجواب في ذهنه دفعة من غير  
 تفصيل فاذا خاض فيه فقله مستنداً من ذلك الأمر البسيط الذي حصل له عقيب السؤال وليس في هذا الحالة علوم متعددة  
 بحسب أجزاء الجواب بل علم واحد بسيط منطوق به العلم بأجزاء الجواب فم لا أوله تعالى بالكل من قبيل الحالة الثالثة وهذا الزعم فاسد  
 لأن الغير الذي هو معلول له تعالى لازم لذاته لا معقوله فكيف يكون العلم بمنطوق ما تحت علمه بذاته فانا نعلم فقط ان الإنسانية

والضاحكية مثلا لما كان متغافرا من وجوب أن يكون العلم واحد هاضم العلم الآخر وغير منطوق تحت مختلف الإنسانية والتاليفية فما ذكر من الحالة الثالثة لما نظوى فيها تحت ذلك الأمر البسط هو أجزاء الجواب لا لازمه فان المركب اذا علم بحقيقة حصوله في الزمن صرة واحدة مركبة من صومر متعددة بحسب الاجزاء او العقل حينئذ متوجه قصد الى ذلك المركب دون آخراته فانها مع حصول صورها في العقل كالخزون المعرض عنه الذي لا يلتصق به فاذا توجه العقل اليها ٦٧ وفصلها صارت خطرة بالبال ملحوظة قصد

منكشفها بعضها عن بعض  
انكشفها فاما لم يكن ذلك  
الانكشاف حاصله في  
الحالة الاولى مع حصول  
صور الاجزاء في الحالتين  
معا (فان قيل) معلومات  
الاول وان كانت لازمة له  
غير مقومة لذاته الانها  
داخله في معرفة هو كون  
الذات مبدأ للفكر والمفهوم  
ان علم الاول بكونه مبدأ  
لفكر منطوق تحت العلم بالغير  
وعلم بكونه مبدأ للغير علم  
اجبالي كعلمنا بالمشكلة التي  
هناها قيل ثم غفلنا عنه  
ثم علمنا فانه كما يحصل لنا  
عقيب السؤال الحالة البسيطة  
هي علم بالشيء ونظوى  
تحت العلم باجزائها كذلك  
علمه تعالى بكونه مبدأ للغير  
قلنا) نحن نمتنع كون  
العلم بكونه مبدأ للغير نفس  
الذات وان كان العلم  
بحقيقة الذات هو عينها  
فان المبدئية اضافة لازمة  
لها بالقياس الى الغير والعلم  
بالاضافة غير العلم بالاضاف  
وما هو نفس الذات هو  
العلم بذات المضاف ولو  
كان العلم بالمبدئية عين  
العلم بالذات لكان علم  
العقل الاول بكونه معلولا

أو قلب ذات ابراهيم وبنيه محررا أو شيئا لا يؤثر فيه النار ولا هادئ من ذلك (والجواب) له متسلكان  
(الاول) ان نقول لا نسلم ان المبادئ ليست تفعل بالاختيار وان الله لا يفعل بالارادة وقد فرغنا من  
ابطال دعواهم في ذلك في مثله حدوث العالم واذا ثبت ان الفعل يتخلل الاعتراض في ارادته عند ملاقاته  
القطنة النار امكن في العقل ان لا يتخلل مع وجود الملاقات (فان قيل) فهذا يجري الى ارتكاب محالات  
شيعية فانه اذا انكر لزوم المسببات عن أسبابها واضيف الى ارادته مخبرها ولم يكن للارادة ايضا مخبر  
مخصوص متعين بل امكن تقييده وتوحيده فليجوز كل واحد من ان يكون بين يديه سباع ضارية فيؤثر ان  
مشتعلة وحيال راسية وأهداه مستعدة بالاسلمة لفتته وهو لا يراها لان الله تعالى ليس يتخلل الرؤية  
له ومن وضع كتابا في سنة فليجوز ان يكون قد انقلب عند حوجه الى سنة فغلبا امر دعا قديلا  
متمصرا أو انقلب حيوانا أو ترك غلاما في بيته فليجوز ان يلقاه كلما أو ترك الرماة فليجوز ان يلقاه مسكا  
وانقلاب المهر ذهابا والذهب محررا واذا سلم عن شيء من هذا فنيقني ان يقول لا أدري ما في البيت الآن  
واغما القدر الذي أعلمه اني تركت في البيت كتابا بله الان فرس وقطعنا بيتا لكتب بيوت ورو  
أو اني تركت في البيت جرم من الماء ولعلها انقلبت بحجرة فاح فان الله تعالى قادر على كل شيء وليس من  
ضرورة الفرس ان يتخلل من النقطة ولا من ضرورة الشجرة ان يتخلل من الذر بل ليس من ضرورتها  
ان يتخلل من شيء فقله خالق أشياء لم يكن لها وجود من قبل بل اذا نظر الى انسان لم يره الا الآن قيل له  
هل هذا مولود في سرد دولي قل يحتمل ان يكون بعض الفواكه في السوق قد انقلب انسانا وهو ذاك  
الانسان فان الله تعالى قادر على كل شيء يمكن وهذا ممكن فلا بد من التردد فيه وهذا ان يتبع الحال في  
تصوره وهذا التردد كاف فيه (والجواب) ان نقول ان ثبت ان الممكن كونه لا يجوز ان يتخلل للانسان  
علم بعدم كونه لم هذه المحالات ونحن لا نتكلم في هذه الصور التي او ردعها فان الله تعالى خلق لنا  
علميات هذه الممكنات بل بفعلها ولم ندع ان هذه الامور واجبة بل هي ممكنة فيجوز ان تقع ويجوز ان  
لا تقع واستمرار العادة فيها بعد اخرى رسخ في أذهاننا بل انها على وفق العادة الماضية ترجحنا لا نتكلم  
في بل يجوز ان يعلم نبي من الانبياء بطرق التي ذكر وهان فلان لا تقدم من سفره عدا وقدومه ممكن  
ولكن يعلم عدم وقوع ذلك الممكن بل كما ننظر الى العاصي يعلم انه ليس يعلم الغيب في امر من الامور  
ولا يدرك المعقولات من غير تعليم ومع ذلك فلا ينكر ان يتقوى نفسه وحده بحيث يدرك ما هو كره  
الانبياء على ما عترفوا بامكانه ولكن يعلمون ان ذلك الممكن لم يقع وان خرق الله العاديات بقاها في زمان  
تخريف العادات في انسلت هذه العلوم عن القلوب ولم يخلقها فلا مانع ان من ان يكون الشيء ممكنا في  
مقدور رات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه انه لا يفعله مع امكانه في بعض الاوقات ويخلق لنا  
العلم بانه ليس بفعله في ذلك الوقت فليس في هذا الكلام الا التشيع بحض (المسلك الثاني) وفيه الخلاص  
من هذه التشيعات وهو اننا نسلم ان النار خلقت خلقا اذا لاها قطراتا مماثلتان احرقهما ولم يفرق  
بينهما اذا تماثلتا من كل وجه ولكنهما هذا في زمان بلقي شخص في النار فلا يصح ان يماثر صفة النار  
أو يتغير صفة الشخص فثبت من الله تعالى اومن الملائكة صفة في النار تغصم صفتها على جميعها  
بحيث لا تتعداها وتبقى معها اخوتها وتكون على صورة النار حقيقة وان لا تتعدى اخوتها واثرها أو

للاول وعلمها بعد اعين علمه بذاته وعلمه بذاته عين ذاته فلا تحصل له باعتبار علمه عيده جهة كثره وتعددتها يصح ان يكون منشأ  
الكثرة (هذا) ثم اعلم ان الحكمة منهم من زعمه تعالى لا يعلم غيره وعلمه بذاته هو عين ذاته بخلاف المصلول الاول فانه يعلم ذاته  
وغيره وعلمه بذاته وان كان عين ذاته لكن علمه بغيره ذاته فيكون تفعل الغير جهة كثره فيه يصير اعتبارا منه امر غير ما يصدر عنه  
من حيث هو بخلاف المصلول الاول لا ينفصل عنه في ذاته لا ينفصل عنه في ذاته لا ينفصل عنه في ذاته وليس كلامنا معهم

ومن زعم ان هاهنا تعالى ذاته علم حضوري وهو عين ذاته وعلمه بمولاه علم حصولي بان يحصل في ذاته صور الالكائنات فلا مدفع له عن هذا الاشكال ومن متاخرى فلاسفة الاسلام من ذهب الى ان علمه تعالى بذاته وبحسب معولاه علم حصولي فعمله بذاته عين ذاته وعلمه بمولاه عين معولاه فليس في الاول علم في ذاته علم حصولي بل في الثاني علم حصولي في ذاته فلهذا علمه تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه واما علمه بمولاه فلا عين معولاه ٦٨ فلا يتصور ان يكون منشأ الصور الكثرية تعالى في الدرجة الاولى لاستلزامه

تقدم الشيء على نفسه ثم انهم من جعل علم المفسر على ما تحتهم من معولاهما من هذا القليل أضافا لا يكون فيها اعتبار تلك الملام كثر متقدمة على معولاهما يسبها يصلح ان يكون مسبب الكثر ولها ما فرقتها من علها من قبيل العلم الحصولي وباعتباره يحصل فيها جهة كثرية يصير بها مبدأ للكثير ومنهم من جعل علم العقول على الاطلاق في من قبيل الصور بناء على ان الفاعل للجميع هو المبدأ الأول والعقول آلات ووسائط في إيجاد سائر ما وسبب تحقيق مذهبهم في ما يدان شأنا لله تعالى وهذا الاشكال اعني السؤال الثاني ساقط عنهم أيضا لانه يخالف ما عليه جمهورهم من ان علمه تعالى للنظام الاكل سبب لوجوده وعمله لقضائهم الكل منه وابتداءه على من جعل علم العقول من قبيل العلم الحضوري ان لا يكون علمه تعالى بالاشياء ليس بالان وجود أكثر الممكنات انما هو يحدث في بدن الشخص صفة ولا يخرج عنه كونه لما وعظما فليدفع اثر النار فانما ترى من يطل نفسه بالاطلاق ثم يصدق في تصور موقد فانه لا يتأثر بالنار والذي لم يشاهد ذلك ينكره وانكاره من انشغال القدرة على اثبات صفة من الصفات في النار وفي البدن تنوع الاحتراق كانكرهم لم يشاهد الطاق وأثره في مقدورات الله تعالى غرائب وعجائب ونحن لم نشاهد جميعها فلا ينبغي ان ينكر امكانها ويحكم باستحالتها وكذلك الاحياء الميت وقلب العصا مما يمكن بهذا الطريق وهذا المادة قاسية لكل شيء فالتراب وسائر العناصر يستحيل بناء تام النبات يستحيل عند كل الحيوان له دعاء الدم يستحيل نباته المتني يصيب في الرحم فيخلق حيوانا وهذا الحكم العادى واقع في زمان معطاول فلم يحتمل ان العلم ان يكون في مقدورات الله تعالى ان يدر المادة في هذه الاطوار وفي وقت اقرب اقرب فلا ضبط للاقل فستحيل هذه القوى في علمه او يحصل به ما هو محذور النسي فان قيل وهذه تصدر من نفس النبي او من مبدأ آخر من المبادئ عند اقتراح النبي قلنا واما ما تقدمه من حواجز ول الامطار والصواعق وتزلزل الارض بقوة نفس النبي يحصل منه او من مبدأ آخر فقلنا في هذه كقولكم في ذلك والاولى بنا بكم اضافة ذلك الى الله تعالى ما يفيق واضلة او اوسطها الملائكة ولكن وقت استحقاق حصولها انصرفت هذه النبي اليه ووقع نظام الخبر في ظهوره لاستمرار نظام الشرع فيكون ذلك من حجابها الى وجوده يكون الشيء في نفسه يمكن والمبدأ به ما جوازا ولكن لا يفيض منه الا اذا رجعت الحاجة الى وجوده وصار له برهنتين باقية الا اذا احتاجت في اثبات نبوته اليه لاضافة الخبر في ذلك لاثبات عساق كلامهم ولا يلزم منها فتح أبواب الاختصاص الذي يخاصية تخالف عادة الناس فان مقادير ذلك الاختصاص لا يستعبط في العقل امكانه فلم يجب معه التأكيد بانوارته وورد الشرع بنصفه وعلى الجمل لما كان لا يقبل صورة الحيوان الا بالنطفة وانما يفيض القوى الحيوانية عليها من الملائكة انما هي مبادئ الموجودات عندهم ولم يتحقق قط من نطفة الانسان الانسان ومن نطفة الفرس الفرس الا فرس من حيث ان حصوله من الفرس او جبر رحمة الله عليه صورة الفرس على سائر الصور فلم يقبل الا الصورة المبرجة بهذا الطريق وكذلك ما ثبتت من الشمر قط حنطة ولا من بذر الكثرية فتأخر ثم انما اجناسا من الحيوانات تتولد من التراب ولا تتولد قط كالدندان ومنها ما يتولد ويتولد جميعا كالنار والحياسة والعقرب وكان قوله هاهنا الترابي مختلف استعدادها لقول الصور بامور ذات عنان لم يكن في القوة البشرية الاطلاع عليها اذ ليس تفيض الصور عندهم من الملائكة بالتشهي ولا جاز قابل لا يفيض على كل محل الامتنع من قبوله بكونه مستعدا في نفسه والاستعدادات مختلفة ومبادئها عندهم امتزجات الكواكب واختلاف نسب الاجرام العلوية في حركاتها فقد اتفق من هذا المبادئ الاستعدادات في غرائب وعجائب حتى توصل ارباب الطب الى علم خواص الجواهر المعدنية وعلم الخبث الى مزج القوى السماوية بالخواص المعدنية واتخذوا اشكالا من هذه الارضية وطلبوا لهاط المعاصيصا من الطوارق واحذوا بها امورا غريبة في العالم فربما دفعوا الحيوة والعقرب عن بلدوا في عن بلدنا غير ذلك من امور تعرف من علم الطب لمعات فاذا خرجت من ضبط مبادئ الاستعدادات ولم تقف على كنهها ولم يكن لتأسيس الى حصرها فمن أين تعلم احتمالة

فما الارزاق الهام الان يدعي ان صور الاشياء حاصلة في النفوس الفلكية اذ لا بد من انما علمه تعالى مبادئ الاشياء انما في العلة الاولى وسائر ما يستلزمها من العقول والعلم بالله يستلزم العلم بالمعول وذلك الصور حاضرة له تعالى لانهم لا بد له فكتكون علمه فلا يزعم خلوها في الازل عن العلم بالاشياء الحادثة واما من يدعي ان علم العقول صور راقية بها فهو يذهب الى ان تلك الصور راقية انما على العقول كذلك هي علم الاول تعالى فهذا (قال الامام الغزالي) المعول الاول ينبغي ان يحصل

لا يعقل الانتفاء لأمور عقل غيره لكان ذلك التعقل غير ذاته ولا يقتل عقله غير عقله ذاته لأن عقله ذاته واحد حقيقي عندهم والواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد ولا عقله ذاته في أن لا يعقل غيره وأيسر ذلك أن التعقل واجب الوجود لذاته حتى يستغنى عن العلة لا امتناع تعدد الواجب وأيسر أيضاً من ضرورة المعلوم الأول ككونه يمكن الوجود فان إمكان الوجود ضروري في كل معلول أما كون المعلوم عالماً بالهالة ليس ضرورياً وباقى وجود ذاته فظهر أن الكثرة ٦٩ الحاصلة من علمه بالمدامحال اذ

ليس له عقله حتى تحصل بها وليس أيضاً واجب الوجود ولا من ضرورة وجود ذات المعلوم (قال) وهذا لا يخرج منه ويمكن التخصيص عنه بان يقال لم لا يجوز أن يصدر عقل المعلوم الأول من مادة من المبدأ الأول فانهم لم يمتنعوا من كون الواحد مصدراً للكثرة إذا كان هناك شرط أو واسطة ثم يصدر من المبدأ الأول بواسطة تعقل المعلوم الأول ذاته ومبدأه تعقله للعقل الثاني وهكذا ثم إن كلامه رحمه الله تعالى يشهد بان لزوم الماهيات ضرورية لا يحتاج إلى علة وأيسر كذلك فانها وإن لم تقتض العلة باعتبار وجودها لكونها غير موجودة لكنها مقتضية لها باعتبار انصاف الماهية بها لأن الانصاف من حيث هو وليس بها يستغنى عن العلة كما ذكره في مادة الامكان تنبيه الماهية باعتبار الوجود وأيسر وصفاً وجوداً في الخارج حتى يحتاج إلى علة موجودة في الخارج قبله فيلزم تأخر الامكان

حصول استعدادات في بعض الاحكام المختلفة في الاطوار في اقرب زمان حتى يستعد لقبول صورة ما كان يستعد لها من قبل وينتهي ذلك معجزة وما نكاه هذا الاضيق المحصلة والانس بالموجودات القابلة للذهول عن أسرار الله سبحانه في الخلقة والفطرة ومن استغنى عن انما لم يستعد من قدرة الله ما يمكن من معجزات الانبياء بحال من الاحوال (فان قيل) فنحن نساعدكم على أن كل ممكن مقدور لله تعالى وأنت تساعدون على أن كل محال ليس بمقدور ومن الاشياء ما يعرف استحالة ومنها ما يعرف امكانه ومنها ما يقف العقل عند فلا يقضي فيه باستحالة ولا إمكان فالآن ما حال المحال عندكم كان يرجع الى الجمع بين انفي والاثبات في شيء واحد فقولوا ان كل شئ ليس هذا ذلك ولذلك هذا لا يستدعي وجود أحد هـ ووجود الآخر وقلوا ان الله تعالى يقدر على خلق ارادة من غير علم بالاراد خلق علم من غير حياء ويقدر على ان يهرك بدميت ويقده ويكتب يسلمه بمحلات ويتعاطى صناعات وهو مفتوح العين بمقدور بصوره كونه لا يرى ولا يحيط به ولا تقدر له عليه وانما هذه الافعال المظنونة يخلقها الله تعالى مع قدرته لا يبرى ولا يحيط به وجهه الله ويجوز هذا يميل الفرقين الحركة الاختيارية وبين الرعدة ولا بد للفعل الحكم على العلم ولا في قدرة الفاعل وينبغي ان يقدر على قلب الاجناس في قلب الجواهر عرضاً وقلب العلم قدرة والسودا بياض الصوت والجمعة كما يقدر على قلب الجاحيون وانما هذا ما يلزم عليه انما من الاحمال المتلاصحة (والجواب) ان المحال غير مقدور عليه والمحال اثبات الشئ مع تنفيه واثبات الاخص مع نفي الاعم واثبات الاثنين مع نفي الواحد وما لا يرجع الى هذا فليس محالاً وما ليس محالاً فهو مقدور اما الجمع بين السواد والابيض فمحال لانافهم من اثبات صورة السواد في المحل نفي ماهية اليباض ووجود السواد اذا صار نفي اليباض مفهوماً من اثبات السواد كان اثبات اليباض مع تنفيه محالاً واذا يجوز كون الشخص في مكانين لانافهم من كونه في البيت عدم كونه في غير البيت فلا يمكن تقدره في غير البيت مع كونه في البيت المفهوم تنفيه عن غيره وكذلك يفهم من الارادة طلب معلوم فان فرض طلب العلم لم تكن ارادته وكان فيه في مقامه والجد يستحيل ان يحاط فيه العلم لانافهم من الجاد ما لا يدرك فان خلق فيه ادراك فتنفيه جاداً بالعلم الذي فهمناه محال وان لم يدرك فتنفيه الجاد عالماً لا يدركه شيئاً محال فهذا وجه استحالة (واما قلب الاجناس) فقد قال بعض المتكلمين انه مقدور لله تعالى فتقول مصير الشئ شيئاً آخر غير عقله لأن السواد اذا انقلب كدرة مثلاً فالسواد في اقل من معدوم فاقبل في قلبه عدم ذلك ووجد غيره وان كان موجوداً مع القدرة فلم ينقلب ولكن انصاف اليه غيره وان بقي السواد والقدرة معلومة فلم ينقلب بل بقي على ما هو عليه واذا قلنا انقلب الدم مثلاً اردنا به ان تلك المادة يصير انحطت صورته وهاهنا ليست صورة أخرى فرجع الحاصل الى أن صورة عدمت بصورة حدثت ومادة قائمه تعاقب علم الصور وان فاذا قلنا انقلب الماء هاهنا لتخصيص اردنا به أن المادة القابلة للصورة المائية خلعت هذه الصورة وقبيل صورة أخرى فالمادة مشتركة والصورة متغيرة وكذلك اذا قلنا انقلب العصا ثانياً والاربع حديد وانما ليس بين العرض والجوهر مادة مشتركة ولا بين السواد والكثرة ولا بين سائر الاجناس مادة مشتركة فكان هذا محالاً من هذا الوجه واما تحريك الله تعالى يدميت ونصبه على صورة حتى يقع وتكتب حتى يحدث

عن وجوده يمكن في الخارج (الثالث) ان تعقل المعلوم الأول لنفسه لا يجوز ان يكون نفسه لان العلم غير المعلوم هو غيره فيكون في المبدأ الأول كذلك فيلزم فيه كثرية باعتبار ما سبق ان يكون عدم حقيقة تلك الكثرة (وجوابه) ان تعقل لذاته عين ذاته وكون العلم غير المعلوم انما هو في تعقل الشئ غيره فان التعقل هو الماهية المجردة عن القواشي الترسية والموالحات المادية الحاضرة عند الذات المجردة وذاته ماهية مجردة حاضرة عندها غيراً في نفسها (الرابع) ان حرم العقل الاعظم لم عندهم من معنى بسيط في ذات المبدأ

وفيه تركيب من ثلاثة أوجه فلا يجوز أن يكون المعنى الواحد مع حذر اللفظ (أخذها) انه مركب من ضرورة وبولي وها منقلا برئان وليس احد اجزاء مستقلة الاخرى حتى تكون احداها واسطة الاخرى من غير علمه زائدة (وتأنيها) ان الجبر الاقصى على حد مخصوص في الكبر فاختصاصه بذلك القدر من بين سائر المقادير لا بد له من تخصيص زائد على المعنى البسيط الموجب لوجوده زيادة الاختصاص بذلك القدر على وجوده ٧٠ وهذا بخلاف العقل فله وجود محض لا يخص عقدا ودون مقدار ويجوز فيه

أن يقال لا يحتاج الالى  
 على تبسيطه (وتأنيها) ان  
 ذلك الاقصى فيه نقطتان  
 متقابلتان تعينان النقطتين  
 لا تبدل بوضعها أصلا  
 بخلاف النقط الباقية  
 المفروضة فان كان الفلك  
 الاقصى متشابه الاجزاء  
 فلم تعين نقطتين من  
 بين سائر النقط لكونهما  
 قطبين وان كان مختلفا  
 ففي بعضها خواص ليس  
 في البعض فعامدا تلك  
 الاختلافات (قال وهذا  
 أيضا لا يخرج عنه  
 والجواب) ان معولات  
 العقل الأولى كانت في  
 مادي النظر ثلاثة الفلك  
 الاقصى ونفسه والعقل  
 الثاني اكنة والجهات  
 المشدات وقادوا الفلك  
 الاقصى صدر عنه باعتبار  
 امكانه لاهل مصفى ان  
 الجهات الموجبة لكثرة  
 المعلوم مختصة في هذه  
 الثلاثة وان امكانه كان  
 في صدور الفلك بل لان  
 المعلوم في الظاهر ثلاثة  
 وان الامكان له دخل في  
 صدور الفلك باعتبار كونه  
 جهة لصدور زائدة حتى  
 انهم صرحوا في مواضع

من حركة هذه الكتابة المنظومة فليس يحتمل في نفسه مهما احدا الحوادث الى ارادة مختار وانما هو  
 مستنكر لارادة العادة بخلافه وقولكم بطل به دلالة احكام الفعل على علم الفاعل فليس كذلك فان  
 الفاعل الان هو الله تعالى وهو المحكم وهو ما لم يه بما فاعول كانه لا يقي فرق بين ارادة الحركة المختارة  
 فتقول وانما ادرك اذلك من انفسنا لا ناشاهدنا من انفسنا تفرقة ضرورية بين الحالتين فغير ناعن ذلك  
 الفارق بالقدرة فغير فان الواقع من القسمين الممكنين احدهما في حالة والاخر في حالة وهو اتحاد الحركة  
 مع القدرة عليها في حالة واتحاد الحركة بدون القدرة في حالة اخرى وامانا انظر الى غيرنا وراينا حركات  
 كثيرة منقول مفصل لنا العلم بقدرة هذه علوم خلقه الله تعالى بجاري العادات يعرف بها وجود  
 احد قسمي الامكان ولا يتبين به استعمال القسم الثاني كما سبق (مسئلة) في تعيين زعم من افكاره البرهان  
 العقلي على ان نفس الانسان جوهر روحي فاني نفي لا يصح وليس بجسم ولا منطبق في الجسم ولا  
 هو متصل بالبدن ولا منفصل عنه كما ان الله تعالى ليس بخارج العالم ولا داخل العالم وكذا الملائكة  
 عندهم (والجواب) في هذا يستدعي شرح مذهبي في القوى الحيوانية والانسانية (والقوى الحيوانية)  
 تنقسم عندهم الى قسمين غير حركة ومدركة (والمدركة) قسمان ظاهر وقاطنة (فالظاهرة) هي الحواس  
 الجنس وهي ممان منطبعة في الاجسام اعني هذه القوى (واما الباطنة) فثلاثة (احداها) القوة والخيالية  
 في مقدم الدماغ وراه القوة الباصرة وفيه يتلقى صور الاشياء المرئية بعد تكميل العين بل ينطبق فيها  
 ما ورد له الحواس الجنس فتجتمع فيه وبني الجنس المشترك لذلك ولولا كان من رأى العسل الابيض لم  
 يدرك حلالة الابيض فاذاراه ناني لم يدرك حلالة ما لم يدرك كالمرة الاولى ولكن فيعني بمحسب ان هذا  
 الابيض هو المعلوم فلا بد ان يكون عنده كما قد اجتمع عنده الامران اعني القوت والحلاوة حتى تضي  
 هند وجود احدهما بوجود الآخر (والثانية) القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني وكان القوة الاولى  
 تدرك الصور والارواح امور مالم يلدو وجوده من مادة أي جسم والارواح المعاني مالم يستدعي وجوده جسمها  
 ولكن قد يعرض له ان يكون في جسم كالمداوة والمواقفة فان الشاة تدرك من الذئب لونه وشكله وحيثه  
 وذلك لان يكون في جسم وتذكر ايضا كونه مخالفا لها وتذكر السخلة شكل الام ولونها ثم تدرك موافقتها  
 وملايمتها وذلك تخبر من الذئب وتمد وخلف الام والمواقفة ليس من ضرورتها ان يكونا  
 في الاجسام كالقوت والشكل ولكن قد يعرض لهما ان يكونا في الاجسام ايضا فكانت هذه القوة معينة  
 للقوة الثانية وهذا محل الخوف والخوف من الدماغ (اما الثالثة) فهي القوة التي تسمى في الحيوان  
 مقبلة وفي الانسان معتركة وتوشتان ان تركيب الصور المحسوسة بعضها مع بعض وتركيب المعاني على الصور  
 وهي التجويف الاوسط بين حافظ الصور وحافظ المعاني وذلك بقدر الانسان على ان يتخيل ان فرسا  
 يطير ويختصا رأسه رأس انسان ويذهب يدن فرس الى غير ذلك من التركيبات وان لم يشاهد مثل ذلك  
 والاولى ان تلقى هذه القوة بالقوى المحركة كالماء في لا القوى المدركة وانما عرفت مواضع هذه القوى  
 بصناعة الطب فان الآفة اذا تزادت هذه القوى فباتت تختلفت هذه الامور ثم زعموا ان القوة التي  
 تنطبق فيها صور المحسوسات بالحواس الجنس تحفظ تلك الصور حتى تبقى بعد القبول والشيء يحفظ  
 الشيء لا بالقوة التي بها يقبل فان الماء يقبل ولا يحفظ والشمع يقبل برطوبته ويحفظ بيبوسه بخلاف

غيره مدوديان هيولى الفلك الاقصى انما صدر عن العقل الاول باعتبار امكانه وصورة باعتبار وجوده وما ذكره الامام الزاكي  
 الزاكي من ان الجسم الفلك من كل مقوله من الاراض فربما وحدوا انواعا من السم والابن والتي وأن يفعل وأن يتفعل فاذا أسندنا  
 هذه الاشياء الى جهتين أو ثلاثة أو أربع فاستدنا الى الجهة الواحدة أكثر من واحد فيمكن دفعه ان يقال اذا جاز والموجود الاثنان  
 والثلاثة فتعني باسم الكثرة في المعلوم لا في الموضوع والنفس باعتبار الجهات الثلاث ثم تصدراها في مختلف



غير محصورة بعضها بواسطة الصور وببعضها بواسطة الالف والاما اختصاصه بتقدير مخصوص دون سائر المقادير فهو اما الكون  
 هيس ولا غير قابلة الالف تلك المقدار او يكون صورة انوهية مقتضية لذلك المقدار المخصوص واما ان الفلك الاقصى فيه نقطتان  
 لا يتبدل وضعهما بخلاف سائر النقط المفروضة فيه فهو لاجل تعيين الحركة المخصوصة فان الفلك الاقصى اذا تحرك على الوجه الذي  
 تحرك عليه فانه يتجهيل عقلا ان يصير سائر النقط قطبا فحينئذ القطبان لتعين الحركة ٧١ وتعين الحركة تابع لارادة المبدأ

المحرك في الكلام في  
 مخصوص الارادة منهم  
 قال اصل الحركة انشبه  
 بالبادي العالي في ان  
 يحصل له بالفعل الكمالات  
 التي يمكن حصولها كما  
 ان البادي العالي قد  
 حصل لها بالفعل ما هو  
 يمكن الحصول لما من  
 الكمالات ومخصوصية  
 الحركة للعناء بالافلات  
 قالوا ان الفلك لو تحرك  
 لاهل الوجه الذي تحرك  
 عليه كان انشبه حاصل  
 لكن لا يحصل به الانتظام  
 الواقع في الانواع العنصرية  
 على ما ينبغي فلذلك اختار  
 المبدأ المحرك الحركة على  
 هذا الوجه كما ان زجلا حبرا  
 لو اراد ان يذهب الى موضع  
 اهم لم يتم بكون ذلك  
 الموضوع طريقا ويكون  
 سلوكه لاحد هاتهما الغير  
 دون سلوك الطريق الآخر  
 فان خيرة تقتصر على سلوك  
 الطريق النافع الغير  
 فكذلك ههنا ويرد الآخرون  
 بان كل ما فعل لغرض  
 كان تحصيل ذلك الغرض  
 أولى به فلو كان اختيار  
 انصرفة لاجل الاسفلات  
 كانت النفوس الفاسدة

الماء فكانت الحافظة لهذا الاعتبار غير القابلة تقسيم هذه قوة حافظة وكذا الماني تطبيع في الوجهة  
 وتحفظه قوة تسمى ذا كرتفصير الادراكات الداعية بهذا الاعتبار اذا تم اليها التحليل خمسة كانت  
 الظاهر خمسة (واما القوى المحركة) فتقسم على المحركة على معنى انها باعثة على الحركة وعلى محركة  
 على معنى انها مانعة للحركة فاعلة والمحرك على انها باعثة هي القوة الزوجية الشوقية وهي التي اذا  
 ارتسم في القوة الخالدة التي ذكرناها صورة مطلوب او مهرب عنه بحيث القوى المحركة الفاعلة على  
 التحريك ولها شعبتان شعبة تسمى قوة شهوانية وهي قوة تنبثق على تحريك تقرب بهم من الاشياء  
 المخيلة ضارة وانفعة طلبا للذة وشعبة تسمى قوة غضبية وهي قوة تنبثق على تحريك تدفع به عن  
 المخيل ضارا او فسادا طلبا للعلم وبهذه القوة يتم الاجتماع التام على الفعل المسمى ارادة (واما القوة  
 المحركة) على انها فاعلة تقوى قوة تنبثق في الاعصاب والعضلات من شأنها تشجيع العضلات  
 فتجذب الاوتار والاطبات المتصلة بالاعضاء الى جهة الموضع الذي فيه القوة او ترخيها عندها طولا  
 فتصير الاوتار والاطبات الى خلاف الجهة فهذه قوى النفس الحيوانية على طريق الاجال وزرك  
 التفصيل واما النفس العاقلة الانسانية المتصلة بالاعضاء فاعلة عندهم والمراد بانها القوة العاقلة لا بالفعل  
 لان النطق اخس مراتب العقل في الظاهر فثبت اليه فلها قوتان قوتها عامة وقوة خاصة وقد سمي كل  
 واحدة عقلا ولكن باشتراك الاسم فالعامة قوة هي مبدأ محرك لبطن الانسان الى الصناعات المرتبة  
 الانسانية المستندة بترتيبها الى رتبة الخاصة بالانسان واما العامة فهي التي تسمى النظر بقوى قوة من  
 شأنها ان تدرك حقائق المعقولات المجردة عن المادة والمكان والجهة وهي القضايا الكلية التي  
 سميها المتكاملون احوال الامرة ووجودا اخرى وتسمى الفلاسفة الكمالات المجردة فاذا نزلت لنفس قوتان  
 بالقياس الى حيتين القوة النظرية القياس الى حصة الملائكة انما تخرج من الملائكة العلوم الحقيقية  
 وبقي ان تكون هذه القوة دافعة الفصول من جهة فوق والقوة العملية لها بالنسبة الى اسفل وهي حجة  
 العبد وتديره واصلح الاخلاق وهذه القوة ينبغي ان تتسلط على سائر القوى الدنيوية وان تكون سائر  
 القوى منادية بتأديبها مقهورة ودون حاجتي للتنفيل ولاتأثر هي ههنا بل تتفعل تلك القوى ههنا فلا  
 يحدث في النفس من الصفات البدنية ههنا فتقايده تسمى ردائل بل تكون هي القابلة لحصول  
 لنفس بسببها ههنا تسمى فضائل فهذه الاما لا مفسد من القوى الحيوانية والانسانية وطولوا  
 يذكر ههنا الارض عن ذكر القوى الدنيوية فلا حاجة الى ذكرها في غرضنا وليس شيء مما ذكره مما  
 يجب انكاره في الشرع فانها امور ومشاهدة اجرى الله تعالى العاد بها (واغاييد) ان تعترض الآن على  
 دعواهم معرفة كون النفس جوهر قائما بنفسه يبراهن العقل ولنا تعترض اعتراض من يمد ذلك  
 من قدرة الله تعالى او يرى ان الشرع جاء بتعيينه بل زعمنا ان في تفصيل الحشر والشر ان الشرع مفسد  
 له ولكننا نذكر دعواهم لا بمجرد العقل والاستدعاء من الشرع فيه فخطا بها الدلالة (ولهم) ان يبراهن  
 كثيرة بزعمهم (الاول) قولهم ان العلوم العقلية تحمل النفس الانسانية وهي محصورة وفيها احاد لا تنقسم  
 فلا بد وان يكون محله ايضا لا ينقسم وكل جسم منقسم فدل ان محله شيء لا ينقسم ويمكن ابراده اذ على  
 شرط المنطق باشكاله (وابراده ان يقال) ان كان محل العلم جساما تنقسم فاما له الحال فيه انضمامه قسم

تستفيد النفع من الاسفلات ولو جاز ذلك لجاز ان يكون اصل الحركة ايضا لنفع في الاسفلات واتم لتقولون به وهذا والى العلم كانت  
 حركة الفلك لاجل التشبه بالعقل اخذ ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه الذي وقت عليه فلذلك اختار المبدأ المحرك تلك  
 الحركة على سائر اوجه امتثالها للمعنى من هذا التشبه هو ان يحصل له بالفعل ما يمكن حصوله له من الاوضاع كما ان  
 العقل قد حصل له ما يمكن حصوله له من الكمالات فاذا نزل الى حال ان لا يحصل التشبه الا بالحركة على الوجه المحمى ومن اذ فرق في

أما قراج الأوضاع الممكنة من القوة إلى الفعل بين هذه الحركة المخصوصة وبين غيرها (فان قلت) الأوضاع التي تحصل بهذه الحركة غير الأوضاع التي تحصل بغيرها فاحتمل أن لا يحصل التشبه الا بخرج هذه الأوضاع إلى الفعل (قلت) التشبه ليس في حصول الماهية بل في مجرد الخروج من القوة إلى الفعل كما اعترفوا به فلا فرق بينهما في ذلك ولقد بان خروج الكمالات إلى الفعل أمر كلي لا يمكن أن يصير عرضا للحركة الجزئية بل يجب ٧٢ أن يكون القرض منها أمرا جزئيا لزمه هذا المعنى السكلي لكن لا سبيل لنا إلى

تعيين ذلك الأمر الجزئي لما أن القول المشبهة قاصرة عن اكتناء أمثال ذلك فيجوز أن لا يحصل ذلك القرض الجزئي إلا بتلك الحركة المخصوصة وقيل يحتمل أن تكون هوى كل فلك لا تقبل إلا تلك الحركة المخصوصة فاحتاروا على السكون لاجل الأوضاع الممكنة المحصول وبذلك تعين انقطاعان القطعية والظاهر أنه لا فرق بين الحركة على هذين القطبين وبين الحركة على قطعين آخرين يكون هديا بين الأول والآخر في كل واحد من الجانبين فذكر نصف عشر شعيرة فلا يتصور أن تكون طائفة الطريق قائمة لاحداهما دون الأخرى نعم لو كان ثمة أمور مختلفة فلا يمكن أن يقال هي قبل الحركة صوب أحداهما دون الآخر (انعامس) أنهم ذهبوا إلى أن ذلك التحويلات مستند إلى العقل الثاني باعتبار ما هي الجهات من الأماكن والوجود والجوهر وقده من

لكن العلم الحال فيه غير منقسم فالمحل ليس حتما وهذا هو أساس شرطى استثنى فيه بعض الثاني فينتج بعض المتعديا لا يتأق فلا يتطرق صحة شكل القياس ولا نظرا بصانف القدمين فان الأول قولنا أن كل حال فيقسم ينقسم إلى محالة بقرض القسم في محله وهو أولى ولا يمكن التشكك فيه والثاني قولنا ان العلم الواحد يحل في الآدمي وهو لا ينقسم لأنه لو انقسم إلى غير نهاية كان محالا وان كان له نهاية فيشغل على أحاد محالة لا تنقسم وعلى الجمله نحن نعلم أشياء ولا نقدر أن نفرض والى بعضها هو بقا البعض من حيث أنه لا بعض لها (الاعتراض) على مقامين (المقام الأول) ان هذا يقال يتكرر وعلى من يقول محل العلم جوهر فرد غير لا يتقسم وقد عرف هذا من مذهب المتكلمين ولا يبق بعده الاستعداد وهو انه كيف يحل العلوم كما هي في جوهر فرد وتكون جميع الجواهر العاطية به معطلة والاستعداد لا خير فيه إذ يتوجه على مذهبهم أيضا انه كيف تكون النفس شيئا واحدا لا يتجزأ ولا يشار إليه ولا يكون داخل الدين والارحمة ولا متصلا بالجسم ولا متصلا لاهنه الا لا تؤثر في هذا المقام هذا فان القول في مسئلة الجزء الذي لا يتجزأ طويل (ولهم فيه أدلة هندسية بطول الكلام عليها) ومن جملة ما قولهم جوهر فرديين جوهر من حل يلاقي أحدا الطرفين منه عين ما لاقيه الآخر وأغيره فان كان عينه فهو محال إذ لزم منه تلاقي الطرفين وإن ملاقي الملاقي ملاقي وإن كان ما لاقيه غيره ففيه اثبات التعدد والانتظام وهذه شعبة بطول حلها وبناغية عن الخوض فيها فلنعد إلى مقام آخر (المقام الثاني) ان نقول ما ذكرناه من أن كل حال في قسم فينبغي أن ينقسم بأصل عليه كباقي الحركة القوة الوهية التي في الشاة من عداوة الذئب فانها في حكمه حتى لا يتصور تقسيمه إذ ليس للعداوة بعض حتى يقدر ادراك بعضه وزوال بعضه وقسمه فمسل ادراكها في قوة جسمانية عندكم فان نفوس انهم ما متطعة في الاحكام لا يتبع به الموت (ونداقترا عليه) وان أمكنهم ان يتكلفوا تقدير الانتقام في المراتك بالحواس الجنس والجسم المشترك والقوة المحافظة لقصور فلا يمكنهم تقدير الانتقام في هذه الماهية التي ليس من شرطها ان تكون في مادة (فان قيل) الشاة لا تترك العداوة المطلقة المجردة عن المادة بل تترك عداوة الذئب الماهية للخصم مقرونة بخاصة وبشكل والقوة العاقلة تترك الحقائق المجردة عن المادة والأوضاع (قلنا) الشاة قد أدركت لون الذئب وشكله ثم عداوته فان كان اللون ينطبع في القوة الباصرة فكذلك الشكل وينقسم بانتقام محل البصر والعداوة بماذا تدركه ان أدركت جسم فليس ينقسم وبأيت شعري ما حال ذلك الإدراك اذا قسم وقد يكون بعضه أهواؤا ذلك البعض العداوة فكيف يكون لها بعض أو كل قسم ادراك لكل العداوة فتكون العداوة معلومة مرارا بثبوت ادراكها في كل قسم من أقسام المحل فاذن هذه شبهة مشككة لهم في برهانهم فلا بد من الحل (فان قيل) هذه مناقضة في المعقولات لا تنقض فانكم مهما لم تقدروا على الشك في المتقدمين وهو ان العلم الواحد لا ينقسم وان ما لا ينقسم لا يقوم بجسم منقسم لم يكن الشك في النتيجة (والجواب) ان هذا الكتاب ما صنفنا الا لبيان التافه والتناقض في كلام الفلاسفة وقد حصل اننا نقض به أحدا الأمرين اماما ذكر وفي النفس الناطقة أو ما ذكره في القوة الوهية ثم نقول هذه المناقضة تبين انهم غفلوا عن موضع تلبس في القياس ولعل موضع الالتباس قولهم ان العلم منطبع في الجسم انطباع اللون في المتانين وينقسم اللون بانتقام الملون فيقسم العلم

الكلوا كمالا لا يحصى والمرصودة منها ألف وثيف وعشرون كوكبا فالزم اسناد الكثير إلى الجهة الواحدة (لا يقال) بانقسام انهم لم يقطعوا يكون المسؤل مضمرة في العشرة فيجوز أن يكون عدد أفلك النواهب عة ولا كثرة (لا يقال) قولهم وان لم يقطعوا بانحصارها في العشرة الا أنهم جروا المحصار هافا بل جعلوا الاحصاء احتمالا لا باجوا غير ضايبا انه لا يصلح لان يكون محتملا على أصولهم (لا يقال) لم يجوز ان يكون في العقل الثاني جهات متكررة لم نطالع على او يصلح عنه باعتبارها تلك المتكررة انهم لم يقطعوا

بأن حشبات كل عقل مضمرة في الثلاث أو الأربعة (لأننا نقول) إذا حاز أن يكون في المعلول الثنائي جهات متكررة لم تطلع عليها الفاعل  
أن يكون في المعلول الأول أيضا كذلك فحصل به الاستثناء من القول الدقة ويجوز حثث أن يصدر عن المعلول الأول ما يعتد به  
تلك الجهات اجرام الافلاك ونفسها من غير احتياج إلى عقل ثان وثالث وهم لا يجوز ونه لا هم وإن لم تطلعوا بمضمرة أيا في العشرة  
لكتم جزموا بأنها لا تكون أقل منها (لا يقال) جزمهم بأنها لا تكون أقل من العشرة ٧٣

حركاتها لنفسه بها فلو كان  
المشبه به واحد المكان  
الكل يتحرك إلى جهة واحدة  
على حد واحد من السرعة  
والطريق (لأننا نقول) بعد  
تسليم أن حركاتها لنفسه  
فلا تسلم أن اختلاف  
الحركات يدل على تعدد  
المشبه به بخلاف أن يكون  
المشبه به عقلا واحدا  
واختلاف الحركات  
لاختلاف جهة التشبه  
لا يدلهم من بيان لنفي هذا  
الاحتمال وأيضا أثبت  
وجود العقل العاشر  
ليس ذلك بتشبه به حق  
بذاته في وجوده فيجوز  
أن يكون العقل التاسع  
الموجود لذلك التاسع  
موجدا لقسم العنصر  
بواسطة حشبات  
وأعتبارات لم تطلع عليها  
(السادس) أن الآلات  
طبيعية واحدة لا تختلف  
الآلات الحشبات فكيف  
صدر منه تارة الفلك  
الاقصى وتارة فلك غيره  
وتارة هيولى العالم  
المتنصرى ولم يصدر عنه  
تأثير في أصلا كما في إمكان  
زمن التأخر متناسبة  
بين إمكان المعلول الأول  
وبين وجود الفلك الاقصى

بأن تسام محله والمحل في لفظ الانطباع إذ يمكن أن لا تكون نفس العلم إلى محله كمناسبة اللون إلى المتلون  
حتى يقال أنه منسبط عليه ومنطبع فيه وينتشر في حوافه في قسم ما يقاسمه فقل منسبة العلم إلى محله  
على وجه آخر وذلك الوجه لا يجوز فيه الانقسام عند انقسام المحل بل نسبتها إليه كنسبة مادراك العداوة  
إلى الجسم ووجوه نسبة الأوصاف إلى المحل ليست بمحمودة وفيه من واحد ولا معلومة التفصيل لنا علما  
ننقى به فالعلم عليه دون الإحاطة بتفصيل النسبة حكم غير موقوف به وعلى الجهة لا يشكر أن ما ذكره وما  
يقوى القان وبقائه وانما يشكر كونه معلوما بقينا على الجوز والثلث في ولا يتطرق إليه الشك وهذا  
أقدر من شك غيره (دليل ثان) قالوا أن كان العلم بالالوان الواحد العقلي وهو العلوم الجرد عن المادة  
منطبعة في المادة انطباع الاعراض في الجوهر الجسمانية لزم انقسامها بالضرورة بانقسام الجسم كما سبق  
وأن لم يكن منطبعة فيه ولا منطبعة عليه واستكر لفظ الانطباع فنقل إلى عبارة أخرى ونقول هل  
للعلم نسبة إلى العلم أم لا وعلى انقطع النسبة فإنه ان قطعت النسبة عنه فكأنه علم له صار إلى من كون  
غيره علم له وإن كان له نسبة فلا يخون ثلاثة أقسام ما مان تكون النسبة لكل جزء من أجزاء المحل  
أو تكون لبعض أجزاء المحل دون البعض أو لا يكون لواحد من الأجزاء تنسبة إليه وباطل أن يقال  
لنسبة لواحد من الأجزاء أنه إذا لم يكن فلا تنسبة لم يكن للجموع نسبة فإن المجموع من الماشيات  
مما بين وباطل أن يقال ان النسبة لبعض فإن الذي لانسبة له ليس له من معناه شيء وليس كالمناقضة  
وباطل أن يقال لكل جزء مقر ونسبة إلى الذات لأنه أن كانت النسبة إلى ذات العلم باسرها فليس علم أن  
كل واحد من الأجزاء ليس هو جزء من المعلوم بل المعلوم كما هو فيكون معقولا مرات لانهاية لها الفعل وإن  
كان كل جزء له نسبة أخرى غير النسبة التي للجزء الآخر إلى ذات العلم فذات العلم إذن منقسمة في المعنى وقد  
بيننا أن العلم للمعلوم الواحد من كل وجه لا ينقسم في المعنى وإن كان نسبة كل واحد إلى شيء من ذات العلم  
غير ما إليه نسبة الآخر انقسام ذات العلم بهذا أظهر وهو محال ومن هذا بيننا أن الحسوس المنطبعة  
في الحواس الخمس لا تكون إلا مثله امور جزئية متقدمة فان الادراك معقول معلوم مثال المدرك في  
نفس المدرك ويكون لكل جزء من مثال الحسوس نسبة إلى جزء من الآلة الجسمانية (والاعتراض  
على هذا ما سبق) فإن قيل لفظ الانطباع لفظ النسبة لا يدرك النتيجة في ينطبع في القوة الوهمية للشاة  
من عداوة الذئب كما ذكر وفاته ادراك لا محالة وله نسبة إليه ويلزم في تلك النسبة ما ذكر ثمرة فان العداوة  
ليست أمر معتدو رالة كية مقدار حتى ينطبع مثالها في جسم مقدر وتنسب أجزاءها إلى أجزاءه  
وتكون شكل الذئب مقدر لا يكفي فان الشاة أدركت شيأ سوى شكلها وهو الخافعة والمضادة والعداوة  
والزيادة على الشكل من العداوة وبسببها مقدار وقد أدركت جسم مقدر هذه الصورة مشككة  
في هذا البرهان كما في الأول (فإن قال قائل) هل أدركت هذه البرهان بأن العلم يحل من الجسم في جوهر  
مضيق لا يتجزأ وهو الجوهر الفرد (فإننا) أن الكلام في الجوهر الفرد يتعلق بشبه هندسية بطول القول  
في علمها ليس فيه ما يدفع الاشكال فإنه يلزم أن تكون القسمة والارادة أيضا في ذلك الجزء فان  
للإنسان مثلا لا يتصور ذلك الافة قدرة واردة ولا تنصو والارادة الاعلى وقد تروى الكناية في اليد  
والاصابع والعلم به ليس في اليد لا يزول بقطع اليد ولا أراد تعالى اليد فانه قد يردها بعد مثل اليد

(١٠ - نهافت غزالي) وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلول الأول نفسه ومبدأ شيأ آخر أن لا يلزم ذلك في إنسان  
(ووجه) أنهم لم يروا أن المكان العقل الأول أو وجوده جرم الفلك الأول بل أن العقل بمضمرة ذاتها باعتباره كانه هو جيب ذلك  
ولا يلزم أن نفس العقل الأول ما قبله بتوسط إمكانه وأن كان إمكانها متبعا للحقيقة لأن العقل الأول مخالف بالحقيقة سائر  
الأنواع عتولا كانت أو نفسا أو اجساما فيجوز أن يكون العقل الأول يصدر عنه بواسطة إمكانه فلك ولا يصدر عن غيره بواسطة

امكانه ذلك في شيء أصلا وأما قوله وأي مناسبة بين إمكان العقل الأول وجود الفلك الأعلى ففترموه لأن المتصور بسان حركات متعددة في أمر بسيط يصير بهاده الكثرة لسان خصوصية مناسبة بين تلك الجهات بين الصادر ترتب علم الصدور فان القوى البشرية قاصرة عن ادراكه مثل تلك المناسبة في أكثر الاشياء فكيف في المبادئ العالية وأما قوله وكذلك كيف يلزم من تعقل المعلوم الأول نفسه ومبدأ شيئا آخران ٧٤ ولا يلزم في انسان فقد عرفت جوابه مما قلنا في الامكان هذا ما ذكره الامام الفاضل

وتعذر لا عدم الإرادة بل لعدم القدرة (دليل ثالث) قولهم العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالم ذلك الجزء ودون سائر أجزاء الانسان والانسان يقال له عالم والعالمية متصفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص وهذا هو سبب ما يسمى مبصر أو سامع أو ذا قوا كما ان البهيمة توصف به وذلك لا يدل على أن ادراك المحسوسات ليس بالجسم بل هو نوع من التجوز كما قال فلان في بغداد وان كان هو في جزء من جملة بغداد لا في جميعها ولكن يضاف الى الجملة (دليل رابع) قالوا ان كان العلم محل جزاء من القلب والداماغ مثلا فالجمل متصف فيقتضي أن يجوز قوامه بجزء آخر من القلب والداماغ ويكون الانسان في حالة واحدة عالما أو جاهلا بشي واحد فلا يستحيل ذلك تبين أن محل الجهل هو محل العلم وان ذلك المحل واحد يستحيل اجتماع الاثنين فيه فإنه لو كان منقسم لما استحال قيام الجهل بعينه والعلم بعينه لان الشيء في محل لأفضاء متدة في محل آخر كما تجتمع الملوقة في فرس واحد والسودا والبياض في العين الواحدة ولكن في محلهن ولا يلزم هذا في الحواس فإنه لا ضلاد لا كما تهاولكته قد بدرك وقد لا بدرك فليس بينهما التقابل الوجودي والعلم لا يجمع تقول بدرك بعض أجزائه كالعين والاذن ولا بدرك سائر بدنه وليس نفسه تناقض ولا يفتي من هذا قولكم ان العالمية مضادة للعالمية والجسم عالم لجميع البدن ان يستحيل أن يكون الحكيم في غير محل الله والعالم هو المحل الذي قام العلم به فان أطلقنا الاسم على الجملة فلا محذور كما يقال هو في بغداد وان كان هو في بعضه أو كما يقال هو مبصر وان كان بالضرورة يعلم أن حكم الابصار لا يثبت للرجل واليد بل يختص بالعين وتضاد الاحكام كتنفاد الملل فان الاحكام تنقسم على محال الملل وان يخص على هذا أقول القائل ان المحل المبتدئ لقبول العلم والجهل من الانسان واحد في تضاد ان عليه فان عندكم ان كل جسم فيه حاسة فهو قابل للعلم والجهل ولم يشترطوا سوى الحياة شريطة أخرى وسائر أجزاء البدن عندكم في قبول العلم على وتيرة واحدة (الاعتراض) ان هذا يتقلب عليكم في الشهوة والشوق والارادة فان هذه الأمور تثبت للهيئات والانسان وفي معان تطبع في الجسم ثم يستحيل ان يتفرع ما يشق اليه فيجتمع فيه القوة والميل الى الشيء واحد بوجود الشوق في محل والتفرد في محل آخر وذلك لا يدل على انها لا تحمل الاجسام وذلك لان هذه القوى وان كانت كثيرة ومترجمة على آلات مختلفة فلهذا ربطت واحدة وهي النفس وذلك لاهمية الانسان جميعا واذا التحدثت الرابطة استحال انضافات المتناقضات الى نسبة اليه وهذا لا يدل على كون النفس غير متطبع في الجسم كما في البهائم (دليل خامس) قولهم ان كان العقل بدرك المعقولات لا دعائية فهو لا يحل نفسه والتالي محال فانه يقول نفسه فالتقدم محال (قلنا) نسلم أن استثناء مقتضى التالي ينتج تقيض المتقدم ولكن اذا ثبت الفرق بين التالي والمقدم فنقول من يسلم لزوم التالي والميل عليه (فان قيل) الدليل عليه ان الابصار لما كان بجسم فالابصار لا يتعلق بالابصار قال زمة لا ترى والسبع لا يسمع وكذا سائر الحواس فان كان العقل لا يدرك الابجسم فلا يدرك نفسه والعقل كما يقول غيره يقول نفسه بان الواحد متناقض العقل غيره يقول نفسه ويقول أنه عقل غيره وأنه عقل نفسه (قلنا) ما ذكرتموه فاعلم من وجهين (أحدهما) ان الابصار عندنا يجوز ان يتعلق بنفسه فيكون ابصاره لقدره ونفسه كما يكون العلم الواحد علميا فهو وعلميا بنفسه ولكن العادة حارة بخلاف ذلك وتعرف العادات عندنا جازية (والثاني) وهو أقوى اناسنا هذا في الحواس ولكن لما قلنا اذا منع

منه وفعله تعالى ثم قال وتتحقق وجهه لكل واحد من هذه الثلاثة ويحصل كلامه في الاول هو ان الفاعل ذلك عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة من كمال السراج بفعل الضوء والخص بقل الفلك فهو مجاز في أو توسع في القصور وتوسعا خارجا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا مجردا لا اشتراك في النسبة ببدل الله لوسل الفلك عن الجماد وقيل ان الجماد لا يقل له وانما العقل لا يجوز ان يصح وكان كلاما مقبولا وبوجهه السلبين امارات المجاز كما علم في موضعه ونقسم الفعل الى الارادي والعطبي غير صحيح هي

من الاعتراضات عليهم في هذا المقام وقد ذكر ههنا وجوه من الاعتراضات جارية بيجري ما ذكر فلا نطو له الكلام يذكرها (قال الامام الفاضل) ما ذكره الحكيمه من ان الله تعالى فاعل العالم وصانته هو ان العالم نفسه وليس منهم اذ لا يتصور على قوايته ثم ان يكون العالم من صنع الله تعالى وفعله من ثلاثة اوجه وجه في الفاعل ووجه في الفعل ووجه في نسبة مشتركة بينهما اما الذي في الفاعل فهو انه لا بد ان يكون المصور مختارا مراد الله تعالى حتى يكون قاهلا والله تعالى عندهم موجب لا يختاروا ما الذي في الفعل فهو ان الفعل هو الحادث والعالم عندهم قديم لا يكون فعلا تعالى او ما الذي في النسبة المشتركة فهو ان الله تعالى عندهم واحد من جميع الوجود وعندهم ان الواحد من جميع الوجود لا يصدر عنه الا الواحد والعالم مركب من مختلغات فلا يكون صادرا منه وفعله تعالى ثم قال وتتحقق وجهه لكل واحد من هذه الثلاثة ويحصل كلامه في الاول هو ان الفاعل ذلك عبارة عن مصدر عنه الفعل بالارادة من كمال السراج بفعل الضوء والخص بقل الفلك فهو مجاز في أو توسع في القصور وتوسعا خارجا عن الحد باطلاق الفاعل على ما ليس فاعلا مجردا لا اشتراك في النسبة ببدل الله لوسل الفلك عن الجماد وقيل ان الجماد لا يقل له وانما العقل لا يجوز ان يصح وكان كلاما مقبولا وبوجهه السلبين امارات المجاز كما علم في موضعه ونقسم الفعل الى الارادي والعطبي غير صحيح هي

ممثل الحقيقة وقولنا فعلنا بطبيع وان كان متناظرا نظرا الى معناه الحقيقي الان قد ارم استنكارا باعتبار جعل الفعل مجازا عن مرد  
التأثير بسبب قرينة مانعة عن حمله على حقيقة اعني قولنا بطبيع وقولنا فعل بالارادة تذكر برمي التحقيق كقولنا انظر بعينه ونكلم  
بلسانه وعدم استنكاره بنا على ان الفعل قد يستعمل مجازا في غير الاختيارى ويكون ذكر الاختيارى لدفع توهم ذلك المجاز كان  
النظر والتكلم يستعملان في غير معناها مجازا ويكون قوله بعينه وبلسانه دحما ٧٥ لتوهم ذلك المجاز وقول العرب النار تحرق

والشئ يبرد والسقونيا  
تسهل وامثال ذلك مجاز  
لان كل ما ذكر يتضمن  
الفعل لان معنى قولهم النار  
تحرق انها تفعل الاحراق  
وكذا في غيره والفعل  
يتضمن معنى الارادة  
ولا ارادة في شئ منها بدليل  
اننا لو رضنا حادنا توقف  
في حصوله على امرين  
ارادى وغير ارادى اضاف  
العقل والقدرة الفعل الى  
الارادى فان من البقي  
انسانا في التارقات يقال  
هو اقاتل دون النار فلو  
كان اسم الفاعل يطلق  
على المرید وغير المرید  
على وجه واحد لم ينفذ  
القتل الى المرید نفسه  
لغة وعرفا وعقلا وكونه  
تعالى سببا لوجوه وكل  
موجود سوى بطريق  
الاجاب لا يصبغ بسميته  
فاعلا ولا تسميه العالم لهلا  
وصناله اذ ليس سببها  
له بطريق الاختيار  
عندهم ومحمول كلامه في  
الثاني ان الفعل هو  
الاحداث واخراج الشيء  
من العدم الى الوجود  
وذلك لا يتصور في القديم  
اذ ليس له حالة العدم

ذلك في بعض الحواس لم يتعنى في بعض وأى بعد فان نفترق حكم الحواس في وجه الادراك مع اشتراكها  
في انها جسمانية كما اختلف البصر والسمع فان النفس لا ينفرد الادراك الا بانصال المحس بالآلة الالامية  
وكذا الذوق وبغضائه البصر فانه يشترط فيما الاتصال والاطلاق ايقانه بل لو ان الحفرون لانه لم يستعمله  
وهذا الاختلاف لا يوجب الاختلاف في الماحاة الى الجسم فلا بد ان يكون في الحواس الجسمانية  
ما يسمى عقلا ويختلف سائر ما فيها لان ادراكه انفسها (دليل سادس) قالوا لو كان العقل يدرك ما لا  
حجمه كمالا لاصار ما ادرك ان كسائر الحواس ولكنه يدرك الدماغ والقلب وما يدعى ان العقل انه  
ليس آلة ولا شعرا لا لما ادركه (والاعتراض على هذا كالا اعتراض على الذي قبله) فانا نقول لا يبعد  
ان يدرك الابصار جملة ولكنه حواله على خلق الالهة او نقول لم يستعمل ان نفترق الحواس الخمس في  
هذا المعنى وان اشتركت في الانطباع في الاحكام كما سبق ولم تلتزم انها موحدة في جسم يستعمل ان  
يدرك الجسم الذي هو محله ولم يلزم ان يحكم من خفي معين على كل مرسل ومعارف الانفاق بحالته  
وذكر في المعلق ان يحكم بسبب جزئى او جزئيات كثيرة على كل حقي مشلولها اذا قال الانسان ان كل  
حيوان فانه يحرك عند المنع فكذلك الاسفل لا استقر ان الحيوانات كلها انما هي كذلك فيكون ذلك  
لنفقته عن التماس فانه يحرك فكذلك الالهى ودقلا لم يستقر ان الحواس الخمس فوجدوها على وجه  
معلوم فحكوا على الشكل بل فعل العقل حاسة اخرى تجري من سائر الحواس بحرى انتساح من سائر  
الحيوانات فتكون الحواس مع كونها جسمانية متشعبة الى ما يدرك شعلا والى ما لا يدرك كالتفكير  
الى ما يدرك مدركه من غير حاسة كالبصر والى ما لا يدرك الا الاتصال كالذوق والنفس فما ذكر وه  
ايضا ان اوردت طائفا فلا يرب قتيما ثم قوله (فان قيل) لست ادع على مجرد الاستقراء الحواس بل  
تعزل على اليه وان تقول لو كان القلب والدماغ وهنفس الانسان لكان لا يرب عنه ادراكا كما حقي  
لا يخالون يعلم ما جعلا كما انه لا يخالون ادراكه نفسه فان احدا لا تميز ذاته عن ذاته بل يكون معتبرا  
النفس في نفسه ابدوا الانسان مالم يسمع حديث القلب والدماغ ولم يشاهدها لما انتشر عن من انسان آخر  
لا يدركه ولا يعتقد وجوده فان كان العقل خالفا في جسم فينبغي ان لا يعقل ذلك الجسم ابدوا لا يدركه  
ايدوا ليس واحدا من الامرين يصح بل يعقل حاله ولا يعقل حاله وهذا التحقيق وهو ان الادراك الحاصل  
في فعل انما يدرك الحقل لنسبة الى الحقل ولا يتصور ان يكون له نسبة اليه سوى الملول فيه فليدركه  
ايدوا وان كانت هذه النسبة لا تتكفي فينبغي ان لا يدرك اذ لا يمكن ان يكون له نسبة اخرى اليه كما  
انه لما كان يعقل بنفسه عقل نفسه ايدوا لم يعقل عنه بحال (فلما) الانسان مادام يشعر بنفسه ولا يعقل  
هنا فانه يشعر بجسمه هو جسمه ثم لا يتبين له اسم القلب وصورة وشكله ولكنه يشبث بنفسه جسمه  
حتى يشبث نفسه في ثيابه وفي بيته والنفس الذي ذكره لا يناسب البيت والذوق وابنائها لا يصل  
الجسم ملازم له وغفلت عن شكله واسمه كقوله عن محل الشم وانهم ما انما ثبات في مقدم الدماغ شيعة  
بمحله الى الشئ فان كل انسان يعلم انه يدرك الرائحة بجمته ولكن محل الادراك لا تتشكل له ولا يتبين  
وان كان يدرك انه الى الرأس اقرب منه الى القلب ومن حله الى الرأس الى داخل الانف اقرب منه الى  
داخل الاذن فكذلك يشعر الانسان بنفسه ويعلم ان قوة التهيها قوامه الى قلبه ومصدره اقرب منها

لخرج منها الى الوجود والحسوث اعني كون الوجود مسموفا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل  
الفاعل فالوجود الغير المسموفا بالعدم لا يصلح ان يكون فعل الفاعل وليس كل ما يشترط في كون الفعل فعلا فينبغي ان يكون بفعل  
الفاعل اولارى ان ذات الفاعل ونفترقه وعلمه شرط في الفعل وان لم يكن شئ منها ففعل ذلك الفاعل وتسميه القديم الدائم الوجود فعلا  
بمحور واما الملول مع الاله فيجوز ان يكون نافعين وان يكونا خادعين (فان قيل) الحكم لا يعنون يكون الاله فلا اكونه به لولا ان  
يخرج منها الى الوجود والحسوث اعني كون الوجود مسموفا بالعدم وان لم يكن فعل الفاعل ولكنه شرط في كون الوجود فعل

سالم جواز كون المعلول دائما سببا واما العلة فلم يبق معهم منازعة في المعنى بل في اطلاق اللفظ فقط ولا مصانفة فيه (قلنا) غرضنا ليس الاتهم بصحون الاسلامين باطلاق هذه الاسامي من غير ثبوت معناها عندهم وما اعترض الامام الرازي على كون الحدوث شرطاً في كون الوجود فعل الفاعل بان الحدوث وهو كون الوجود مسبقاً بالعدم صفة لا وجود متأخرة عنه فلو كان شرطاً في الفعل وهو متقدم على الوجود لم تقدم الشيء على نفسه ٧٦ غير وارد هنا وما يقال المراد بالحدوث وكون الوجود مسبقاً بالعدم ليس معناه المتبادر

المراد به فانه بقدر نفسه باقيا مع عدم الرجل ولا يقدّر على تقدير نفسه باقيا مع عدم القلب فاذا ذكر ومن انه يغفل عن الجسم ثابته وتارة لا يغفل عنه ليس كذلك (دليل سابع) قالوا القوي الذراكة بالآلات الجسمانية معرض لها من الخواطة على اهل بادامة الادراك كلال لان ادامة الحركة تستدعي مزاج الاحسام فيها كذا وكذا الامور القوية الجلية الادراك هو هوهاور وبعثتفسدها حتى لا تدرك عقيبها الانعني الاضغف كاصرت العظام للسمع والنورا العظام للبصر فانهم اربابفسدان ومنتع عن عقيم ما عن ادراك الحسنة انفي والمزيت الدقيقة بل من ذاق الحلاوة الشديدة لا يحس بعدها حلاوة دونها والامرفي القوة العقلية بالقياس فان ادامتها النظر الى المعقولات لا يتجرب ادراك الضروريات الجلية يتوهمها على ذلك انظر الى الخفية ولا يصفها وان عرض لها في بعض الاوقات كلال فذلك لاستحالة الملاحظة الجلية واسمايتها بانفسف آلة القوة الجلية فلا تستخدم العقل وهذا من الطراز السابق (فانما تقول) لا يبعد ان تختلف الحواس الجسمانية في هذه الامور وليس ما يثبت منها البعض يجب ان يثبت للآخر بل لا يبعد ان تتفاوت الاحسام فيكون منها ما يصفه نوع من الحركة ومنها ما يصفه نوع من الحركة ولا يبعد وان كان يؤثر فيه فيكون تمسبب يحددها بحيث لا تحس بالاشرف اكل هذا يمكن اذا حكم الثابت لبعض الاشياء ليس يلزم ان يثبت لهما (دليل ثامن) قالوا اجزاء البدن كاهضه نصف قوامها بعد منتهى الشور والوقوف عند الاربعين سنة فما بعد هاهنا نصف البصر والسمع وسائر القوى والقوى العقلية في اكثر الامور اغانة قوي بعد ذلك ولا يلزم على هذا انظر الى المعقولات يستعمل المرض بالبدن وعند انظر في سبب الشخوص فانه مهم بان الله يقوى مع نصف البدن في بعض الاحوال فقد بان قوامه بنفسه فمتعلقه عند تعطل البدن مما لا يحجب كونه قائما بالبدن فان استثناءه عن الثاني لا يتبع (فانما تقول) ان كانت القوة العقلية قائمة بالبدن فيصفهها نصف البدن بكل حال والثاني محال فاقدم محل واذا قلنا الثاني موجود في بعض الاحوال فلا يلزم ان يكون المقدم موجودا (ثم السبب فيه) ان النفس لها فعل بذاتها اذ لم يبق عائق ولم يشغلها شاغل فان لنفس فكل من فصل بالقياس الى البدن وهو السياسة له وقد يبره وتعل بالقياس الى مصادره والى ذاته وهو ادراك المعقولات وهما متاهتان متعاقدتان فهما اشتغل باحدهما انصرف عن الآخر وتغذر عليه الجمع بين الامرين وشواغله من جهة البدن الاحساس والفعل والشهوات والغضب والخوف والهم والوجع فاذا اخذت تفكر في معقول تعطلت عليك هذه الاشياء الاخرى بل مجرد الحس قد يمنع من ادراك العقل ونظروا من غير ان يصيب آلة العقل شيء او يصيب ذاتها او السبب في كل ذلك اشتغال النفس بفعل عن فعل ولذلك يتعطل نظر العقل عند الوجع والمرض والخوف فانه ايضا مرض في الدماغ وكيف يستعد التمتع في اختلاف حوى فعل النفس وتعدد الجهة الواحدة قد يوجب التمتع فان انصرف ذهنه عن الوجع والشموع وعن الغضب والنظر في معقول عن معقول اخرى او آتته ان المرض الحالى في البدن ليس يمرض لمحل العلوم لانه اذا عاد بحسب المصلحة يتقار الى علم العلوم من رئيس بل تعود هيئة نفسه كما كانت وقود تلك العلوم بعضها من غير استثناف تعلم (والاعراض) ان نقول نقصان القوى وزيادتها لاسباب كثيرة لا تنحصر فقد يقوى بعض القوى في ابتداء العمر وبعضها في الوسط وبعضها في الآخرة او العقل ايضا كذلك فلا يبق الا ان

لمر ما ذكر بل المراد كون الشيء بحيث لو وجد لكان حاداً وهذا المعنى ليس متأخراً عن وجوده لا يحتاج اليه في دفعه لانه لم يجعل الحدوث شرطاً في الفعل بمعنى التأخير واليجاد كيف وقد جوز ان يكون المعلول مع العلة قد عين بل في تبعه التأخير واليجاد فعلا لادعائه ان معنى الفعل هو الاحداث واخراج الشيء من العدم الى الوجود وهذا ولا يخفى عليك ان ما لم اذكره في الوجهين ليس رداً لذهبي ولا باطلا لاعتقدهم بل هو نزاع معهم في امر فلفظي للاحصاء في تقديره ولا طائل في رده مع ان الثاني اعني اعتبار الحدوث في مفهوم الفعل دعوى بلا دليل والاول يمكن المناقشة في دليله وانزاهه ما من قول العرب النار تحرق والنجع يبرء وامثال ذلك من قبيل الخبز يروج بالكلية عن قانون القوم وبسبب من الانصاف الواجب رعايته في المناظر مع انه لا ضرورة في ارتكابه ولا موجب لالتزامه الا توهم كون

الفعل معتبرا في مفهومه وان هذه الافاظ هرق في محل المنع واستدل له على ان الفعل الحقيقي ما يكون بالارادة بان لا يفرض من احدنا توقف في حدوثه على امر من احدنا ارادى والاخر غير ارادى ايضا ان العقل والاشياء العقلية الى الارادى مدفوع عنه ان ارادته تصاف باله فقد دون الاخر فمتوهم فانه كما يقال يروى السقاء كذلك يقال يروى الماء بل الثاني اشهر في الاستعمال وانظر عند العقل وان ارادته تصاف الى الارادى ايضا انفي غيرهم فمفسلم ولا يشهد المطالب وما ذكره من ان من

التي انما في الارضيات يقال هو انما في دون النار بعد تسامح يجوز ان يكون ذلك لخصوصية القتل لا مطلقا وانما بما يرجع اليه  
كلامه ومنتهى مقصده وتمامه ادعاء التبدل عليهم وهم ان يقولوا ان ما يدعى التبدل مطلقا باي وجه كان ارادة او غير ارادة  
وبالفعل الاثران والنتائج احرى سواء كان اثره سواء بانعدام اولها وسواء كان التأثير احداثا او بحداد من غير سبب الدم فان كان  
وضع هذا في اللغة ظن في لغة العرب لما اردنا فهم حقيقة في ما اردنا مالا ٧٧ فيجوز ان واي فائدة ثلثي كون لفظ الفعل

والفاعل حقيقة فيما  
اردناه من المعنى اراى  
ضرر في جواز ثبوتها بل ولم  
يوضع هذا اللفظ ان في  
اصلا بل في ذلك ضرر لنا  
واى حاجة لثاني التبدل  
في معتقدا فاننا نصح  
جهارا بان المبدأ الاول  
موجب لا يحتاج وان العالم  
قديم لا يحدث بل ندى  
مذنب باعلى امور اثبات  
الاختلاف على الوجه الذي  
يقوله المتكلمون نقص  
لا يلقى في محاج كبريائه  
فان قصد التبدل  
والتمديد ومحصول  
كلامه في الثالث اعسنى  
استحالة كون العالم فعلا له  
تعالى على أصلهم شرط  
مشارك بين الفاعل  
والفعل وانهم زعموا ان  
الله تعالى واحد من جميع  
الوجود وان الواحد من  
جميع الوجود لا يصدر  
عنه الا الواحد والعالم  
مركب من مختلفات فلا  
يتصور ان يكون فعلا له  
تعالى على أصلهم فان  
قالوا العالم بجملة غير  
صانعه بتغير واسطة بل  
الصادر عنه جوهر مجرد  
بسيط يعرف نفسه وبساده

بدى الغالب ولا بعد ان يختلف الشئ والبصر في الشئ بقوى بعد الاربعين والبصر بصفه وان  
تساوى كونهما حالين في الجسم كانتفاوت هذه القوى في الحيوانات بقوى الشئ من بعضها والسمع  
من بعضها اراى من بعضها لاختلاف امر جسمه او لا يمكن الوقوف على صفها فلا بد ان يكون مناج  
الآلات ايضا مختلف في حق الاختصاص وفي حق الاحوال ويكون احد الاسباب في سبب الضعف في  
البصرون العقل ان البصر اقدم منه في انه مبصر في اول فطرته ولا يتبع عقله الا بعد خمسة عشر سنة او  
ز ياد على ما شاهد اختلاف الناس فيه حتى قيل ان السبب الى شعر الرأس اسبق منه الى شعر الالباح  
لان شعر الرأس اقدم فهذا الاسباب ان خاض الخفاض فيها ولم يرد هذه الامور الى بحارى العادات فلا  
يمكن ان يبنى عليها لما هو قولنا ان جهات الاحتمال التي في اثر يذهب القوى او يصفه لا تتصرف فلا  
يؤثر شي من ذلك بقينا (دليل ناسع) نالوا كيف يكون الانسان عارضة عن الجسم مع عارضه وهذه  
الاجسام لا تزال تهل والنفس بعد تسامح ما يخل حتى اذا راى باصبا انفصل من أصله فيرض مرارته  
بذبل ثم يسمن ويخون كما نال يقول بل يبقى فيه بعد الاربعين شي من الاجزاء التي كانت موجودة عند  
الانفصال بل كان اول وجوده من اجزاء التي فقط ولم يبقى منه شي من اجزاء التي بل المحمل كل ذلك  
وتبدل بغيره فيكون هذا الجسم غير ذلك الجسم وتقول وهذا الانسان هو عين ذلك الانسان وبينه حتى انه  
يبقى معه علم من اوله ما هو بكونه في تبدل جميع اجسامه فدلنا للنفس وجودا سوى البدن وان  
البدن اثنى (الاعتراض) ان هذا انتقض بالبيعة والتجربة اذا قدس حالة كبرها في الحالة الصغرى فانه يقال  
ان هذا ذلك وبينه كما يقال في الانسان وايس يدل ذلك على ان له وجودا غير الجسم وما ذكر في العلم  
يبدل سائر اجزاء الدماغ فكذلك سائر اجزاء القلب وهما من البدن فكيف يجوز ان يتبدل الجميع بل  
تقول الانسان وان عاش مائة سنة مثلا فلا بد وان يكون قد بقي فيه اجزاء من النطفة فاما ان ينحى عنه  
فلا هو ذلك الانسان باعتبار ما بقي كانه يقال هذا ذلك المجرب وهذا ذلك الفرس ويكون بقا على  
مع كثرة التحلل والتبدل (مثاله) ما ناصب في موضع رطل مائه ردم صلب عليه رطل آخر ما حتى اذا  
اختلط به ثم اخذ منه رطل من صلب عليه رطل آخر ثم اخذ منه رطل ثم لا يزال يفعل كذلك الف مرة فحين  
في المرة الاخير يتحكم بان شيئا من الموردا لا يبق في رطله ما من رطل يتوقفه الا وانه شي من ذلك الماء  
لانه كما هو جود في الكرة الثانية والثالثة فربما من الثانية والثالثة والرابعة من الثالثة وهكذا الى الآخر  
وهذا على أصلهم حيث جازوا ان تمام الاجسام في غير ما في انفساب النفاذ في البدن والخلل اجزاء  
البدن انما هي صلب الماء في هذا الانواع غترافه منه (دليل عاشر) قالوا القوة العقلية تدرك المكليات  
انعامه العقلية التي يسمي المتكلمون احوال التدرك الانسان المطلق عند مشاهدة الحس لشخص  
انسان معين وهو غير الشخص المشاهد انما شاهد في مكان مخصوص ومقدار مخصوص ووضع  
مخصوص والانسان العقل المطلق مجرد عن هذه الامور بل يدخل فيه كل ما ينطلق عليه اسم  
الانسان وان لم يكن على لون المشاهدة وقدره وصفه ومكانه بل الذي يمكن وجوده في المستقبل يدخل  
فيه بل لعدم الانسان بل في حقيقة الانسان في العقل مجردا عن هذه الخصوص وهكذا كل شي يشاهده

يسمى في لسان الشرع بالملك وفي عرف الحكماء العقل ويصدر عنه عقل ثان وعن ذلك الثالث يتكرر الوجودات بالتوسط (قلنا)  
فيلزم ان لا يكون في العالم شي واحد مركب من اجزاء بل تكون الموجودات كلها احوالا وليس كذلك فان الجسم عندهم مركب من  
هوى وصورة وهما ارباب اجتماعهما شيئا واحدا وليس اجزاء له الاخرى فان صدر مثل هذا المركب عن علة واحدة بطل قولهم  
الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وان صغر عن علة مركبة يتقل الكلام الى تلك العلة المركبة ولا بد من الانتهاء الى علة بسيطة اذا لم يد

الأول بسيط وفي العلوات مركب فلو لم ينته العلول المركب إلى عللة بسيطة لم يتصور راتبها سلسلة العلوات إلى المبدأ الأول فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد وأيضا لا يزعم أن لا يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب عليه إلا أنهما على الأول أو بتوسط الغير من العلل وذلك باطل لأننا لم نطعموا جرد هو جودات لا تلتقي لبعضها البعض ولا يخفى علينا أن ما جرد هو من أن المبدأ الأول واحد من جميع الوجودات ٧٨ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد لا ينزاع أن لا يكون العالم المركب من مختلفات فعلا له

فإذا فرضنا مبدأ أول واحدا من جميع الوجودات وليكن (أ) مثلا مخرجته شي واحد وليكن (ب) فهو من أولى مراتب معلولاته من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ب) نفي وليكن (ج) وعن (ب) وحده شي وليكن (د) فيصير في تانية المراتب شيان لا تقدم لاحدهما على الآخر من الجائز أن يصدر عن (أ) بتوسط (ج) وحده شي وبتوسط (د) وحده فان وبتوسط (ج د) معانث وبتوسط (ب ج) رابع وبتوسط (ب د) خامس وبتوسط (ب ج د) سادس وعن (ب) بتوسط (ج) سابع وبتوسط (د) ثامن وبتوسط (ج د) معانث تسع وعن (ج) وحده عاشر وعن (د) وحده حادي عشر وعن (ج د) معانث عشرون وتكون هذه كلها في تالفة المراتب ثم إذا جازنا هذه المراتب جاز وجود كثرة لا يهيئ عددها فظهر أنه لا ينزاع من المتعنتين المذكورتين أن لا يكون العالم المركب من مختلفات فبطل

الحس من خصائصه حصل منه لعل حقيقة ذلك الشخص كليا مجردا عن المواد والأوضاع حتى تقسم أوصافه إلى ماهو ذاتي مثل الحسية للنهر والحيوان والنباتية للإنسان وإلى ماهو عرضي له كالبايض والطول للإنسان والنهر ونحوه كبرته ذاتيا وعرضيا على جنس الإنسان والنهر وكل ما يذكره لعل الشخص المشاهد فدل على أن الكل مجرد عن القرائن المحسوسة معقول عنده وثابت في عقله وذلك الكل المعقول لا إشارة إليه ولا وضع له ولا مقدار فاما أن يكون مجردا عن الوضع والمادة بالإضافة إلى الماخوذ منه وهو محال فان الماخوذ منه هو وضع وأن وجوده وأما أن يكون بالإضافة إلى الآخر وهو النفس العاقلة فنفي أن لا يكون للنفس وضع ولا إشارة ولا له مقدار والأوليت ذلك ثبت للذي حل فيه (الاعتراض) أن المعنى الكلي الذي وصفه هو حال في العقل غير مسلم بل لا يخل في العقل إلا ما يخل في الحس ولكن يخل في الحس مجتمعا ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله ثم إذا فصل كان الفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه حثيثا كالنقر وبقرائه إلا أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأما له مناهج واحدة فدل أنه كلى على هذا المعنى وهو أن في العقل صورة المعقول المفرد الذي أدركه الحس وألوانه تلك الصورة وإلى أثر أحاد المفرد الذي أدركه ذلك الحس نسبة واحدة فلو رأى إنسان آخر لم تحدث له هيئة أخرى كما إذا رأى قريبا بعد إنسان فانه تحدث فيه صورتان مختلفتان ومثل هذا قد عرض في مجرد الحس فان من رأى إنسانا حصل في خياله صورة فلو رأى الدم بعد حصلت له صورة أخرى فلو رأى ماء آخر لم تحدث له صورة أخرى بل الصورة التي انطبعت في خياله من الماء مثل الكل واحد من أحاد الماء فبطل أن كلى هذا المعنى وكذلك إذا رأى اليد مثلا حصل في انديال في العقل وضع أجزاءه بعضها مع بعض وهو انبساط السب وانبساط الأصابع عليه وانتهاء الأصابع مع الانقطار وحصل مع ذلك صورة وكبره موزونه فان رأى يدا أخرى تماثلها في كل شيء لم يتجدد له صورة أخرى بل لا تؤثر المشاهدة الثانية في أحداث شيء جديد في انديال كما إذا رأى الماء بعد الماء في أنه واحد على قدر واحد وقدر يدا أخرى تماثلها في اللون والقدر تحدث له لون آخر وقدر آخر ولا يحدث له صورة جديدة البتة فان اليد الصغيرة السوداء تشارك اليد الكبيرة البيضاء في وضع الأجزاء وتماثلها في اللون والقدر في تساوي فيه الأول لا تتعدد صورته أدت تلك الصورة هي هذه الصورة بينهما وما تماثلها في مجرد صورته فهذا معنى الكل في العقل والحس جميعا فان العقل إذا أدرك صورة الجسم من الحيوان فلا يستفيد من النهر صورة جديدة في الجسمية كما في انديال يادراك صورة الماء في قديم وكذا في كل متشابهين وهذا لا يؤخذ بشيئ كلى لا وضع له أصلا بل إن العقل قد يحكم بشيئ لا إشارة إليه ولا وضع له تحكما بوجوده مانع العالم ولكن من أين أن ذلك لا يتصوره فانه يحكم وفي هذا القسم يكون المتزعم من المادة وهو المعتقد في نفسه دون العقل العاقل فاما في الماخوذ من المواد فوجه ادراكه (مسئلة) في ابطال قولهم أن النفوس الانسانية يستعمل عليها العدم بعد وجودها وانها مبرمعة لا يتصور فناؤها فبطل القول بالعلي عليه (ولهم دليلان أحدهما) قولهم أن عددها لا يحلوا ما لا يكون عتوت للسند أو تعدد بطرا عليها وبقدرة التقادروا بطل أن تتعدد عتوت البدن فلان السند ليس محلا لا بل هو أن تستعملها النفس بواسطة القوى التي في البدن وفساد الآلة لا يوجد جميعا مستعمل الآلة إلا أن يكون

خاتمة أنه لا يكون جميعه فعلا بالذات وبلا واسطة لكن انتفاء التوسط غير متبرق مفهوم العقل فان الامام قد اعترف حالا خاتمة أن إنسانا ذاتا لى إنسانا آخر في الذرات فان القاتل هو الملقى وأن كان بتوسط النار ولا يوجد شيان ليس أحدهما في سلسلة الترتيب على الآخر فمما ذكره في كيفية تعدد الكثرة من المبدأ الواحد لا يخالف وجوده من الخلال كما عرفت في الفصل السادس في تعجزهم عن الاستدلال على وجود المانع في العالم الذي هو السموات وما فيها والانبساط وما يتبع كبريتها في العالم الغيالي من عالم



يحدث العالم فذهبهم في القول بالصانع معقول ضرورة أن كل حادث لابد له من محدث ولا ينسلل لامتناعه بل ينتهي إلى خالقهم ومن قائلين العالم قديم غير محتاج إلى صانع فذهبهم أنصافهم ومن كان باطلا بالدليل وأما الفلاسفة فهم مع قولهم بقدم العالم أنبتوا له صانعا وهذا بوضعه متناقض لا يحتاج إليه البطل (وأقول) إن أراد أن قدم شيئا في مفايعه لمولايته وكونه أثر العلة فمنوع كيف وقد جوزه من قبل وإن أراد أن الصانع هو الذي أوجد بعد عالمه وجعله ذاتي تقدير ٧٩ تسليح لا يضرهم لأنهم لا يثبتون للعالم صانعا بهذا المعنى حتى يلزم

التناقض بل يثبتون العلة لوجوده كركبه يمكن أن يكون تلك العلة صانعا فلا يعنون به المحدث بل أوجد فلا تنقض في مذهبهم (هذا) كالوافي اثبات مبدأ العالم أن ضرورة العلم قل حاكم بأن كل موجود لا يتخلو من أن يكون ممكنًا أو واجبًا لأنه أن احتاج في وجوده إلى غيره فهو ممكن والأفواجب ولا تنفي في وجود موجود فهو وإن كان واجبًا ثبت المطلوب ألا يدمن استناد الممكنات إليه دفعا للدور أو التمسيل وإن كان ممكنًا فلا بد له من علة فثبت العلة أن كان لها علة تنقل الكلام إليها فاما أن يدور أو يتسلسل المل إلى غير النهاية أو ينتهي إلى موجود لأهله له والأولان باطلان نتعين الثالث لا يجوز أن يكون ذلك الموجود جسمًا لأن كل جسم مركب والموجود الذي تستتقي عن العلة لا يجوز أن يكون مركبًا لأن كل مركب محتاج إلى علة ولا جزمه

حالاتها متطابقة كالنفوس البهيمية والقوى الجسمانية ولأن النفس فعل لا يشترط مشاركة آلة وقد لا يشاركتها فعل الذي لها مشاركة آلة العقل والاحساس والشهوة والغضب فلا جرم يفسد بفساد البدن ونفوت بقواتها فلهذا يحتاجون مشاركة البدن أدراك للعقولات المجردة عن المواد والأجسام في كونه مبدئًا للعقولات إلى البدن بل الاشتغال بالبدن يعوقها عن المعقولات ومهما كان له فعل دون البدن ووجود دون البدن لم تقتصر قواها على البدن وباطل أن يقال إنها تنعدم بمبدأها الموهوم لا ضد لها وذلك لا يتم في العالم إلا بالأمراض والأصوور المتعاقبة على الأشياء إذ تنعدم صورة المادية بغيرها وهو صورته الجوهرية والمادة التي هي المحل لا تنعدم قط وكل جوهر ليس في محل فلا يتصور عدمه بالاضد إلا لعدم ما ليس في محل فإن الأضداد هي المتعاقبة في محل واحد وباطل أن يقال تنفي بالقدره إذا عدم ليس شيا حتى يتصور وقوعه بالقدره وهذا من مآذرك وهو في مشقة أدبه العالم وقد قدرناه ونكاهه عليه (والاعتراض عليه من وجوه الأول) أنه ينه عن أن النفس لا تموت بموت البدن لأنه ليس خلا في جسم وهو ينه عن المثلة الأولى فقد لا تسلم فذاك (الثاني) هو أنه لا يهل البدن عديم فله علاقة بالبدن حتى لم يحدث البعثوث البدن هذا ما اختاره ابن سينا والمحققون وأنكر وأعلى أقلا نفو قوله أن النفس قد تموت بعرض لها الاشتغال بالبدن عسك برهاني محقق وهو أن النفس قبل الابدان كانت واحدة فكيف انقسمت وقال أعظم له ولا مغلدار لا ينقل انقسامه وإن زعم أنه لا ينقسم فهو محال إذ نعم ضرورة أن نفس ز بدغير نفس عمرو ولو كانت واحدة لمكانت معلومات في معلومة لعمر وإن العلم من صفات ذات النفس وصفات الذات تدخل مع الذات في كل إضافة وإن كانت النفوس متكررة فلهذا كثرت ولم تنكسر بالمواد ولا بالامكان ولا بالزمان ولا بالصفات إذ ليس فيها ما يوجب اختلاف الصفات بخلاف النفوس بعينها تنكسر باختلاف الصفات عند من يرى فيها أنها استغادت من الابدان هيئات مختلفة لا تنقل نفسان منها فإن هيئاتها تفصل من الأخلاق والأخلاق فلا تتماثل كما أن الخلق الظاهر لا يتماثل ولو تماثلت لاشتبه عليهما زيد وعمرو مه ما ثبت بحكم هذا البرهان حدوثه عند حدوث المنطقة في الرحم واستعداد من أجهتها لقبول النفس المبدرة ثم قبلت النفس لأنما نفس فقط إذ قد تستمد في رحم واحدة نقطة إن لتوأمين في حالة واحدة لا يقول فتتلقى بهما نفسان يحدثان من المبدأ الأول بواسطة أو بغير واسطة ولا يكون هذا مبدئ الجسم ذلك لأن نفس ذلك مبدئ الجسم هذا فليس الاستتماض إلا علاقة خاصة بين النفس المخصوص وبين ذلك البدن المخصوص والأفلا يكون بدن أحد التوأمين لقبول هذه النفس أولى من الآخر والأفقد حدث نفسان معهما واستمدت نطفة ثانيا لقبول البدن من مفاها المخصص فإن كان ذلك المخصص هو الانطباع فيه بطلان البدن وإن كان ثم حوسه آخر به العلاقة بين هذا النفس على المخصوص وبين هذا البدن على المخصوص حتى كانت تلك العلاقة شرطًا في حدوثه فأى بمعنى أن تكون شرطًا في بقاءه فإذا انقطعت العلاقة انعدمت النفس ثم لا يعود وجوده إلا بإعادة الله سبحانه وتعالى على سبيل البعث والشور كما ورد به الشرع في المبدأ (فان قيل) أما العلاقة بين النفس والبدن فليس الإبطر ينزوع طبعي وشوقي جلي خلق فيه إلى هذا البدن خاصة يشغله ذلك عن غيره من الابدان ولا يتجلى في نظرة

لأن كلامهم جرى المسح محتاج إلى الآخر ولا نقسا ولا عقلا لأن الواجب واحد حتى من جميع الوجوه وهو السباغ ما كذلك فتعين أن لما موجودا خارجا عن جملة العالم علة وهو المطلوب واعترض عليه الأمام الغزالي رحمه الله تعالى بوجوبين (أحدهما) أنه لم لا يجوز أن يكون ذلك المسند أشأ من الأفلاك وما ذكره من أن كل جسم مركب والواجب ليس كذلك فسيجيء السلام عليه أن شاء الله تعالى (وثانيها) أنه لم لا يجوز أن يكون لكل علة غير النهاية واستحالة التسلسل لأن يتبين على أصلهم ما ليس بتلك الاستحالة من روية

بلا خلاف والمعتد من الأدلة المذكورة لاشتمالها على التطبيق وهو متوضى بمحادث متعاقبة لا أول لها وهم متعقرون بخلاف ما قيل  
 بوقوعها وأما المتكاهن فهو بمنزلة الحوادث المتعاقبة التي لا تنتهي ولا يجوز زعمنا أنه لا ينتهي بها إلى أصولها وأوجب عنه بان  
 الحوادث المتعاقبة التي لا أول لها غير مجمعة في الوجود فلا تتصور والتطبيق بين آخرتها لا في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الزمن  
 لاستحالة وجودها لا ينتهي على سبيل ٨٠ التفصيل في الزمن ووجوده الاجمالي فيه غير كاف للتطبيق كما شبهه بالوحدان فلا

جران لادليل فيما لا ينقض  
 وهذا بخلاف الاجسام  
 المجمعة في الوجود المترتبة  
 بالمكان المتغير المتناهية  
 قلنا لو جردوا بمجمعة  
 وترتبوا بوضوح يجرى فيها  
 التطبيق ويتم البرهان  
 فذلك كما سبوا بطلانه فان  
 قلت انتم في الحوادث  
 المتعاقبة وانما تنقذناه  
 لكنه ينتقض هذا الدليل  
 بالمتنوس الانسانية التي  
 لانها لا لاعدادها عندهم  
 مع كونها بمجمعة في الوجود  
 لثباتها بحدوثها بالبدن  
 الى الابد على مزعمه  
 قلت لانتم في النفوس  
 الانسانية ايضا اذ ليس  
 بينهما ترتيب توجه لا وضعا  
 ولا طمعا للاستدلال يجرى فيها  
 البرهان المذكور فلا يلزم  
 من كون الاولى من  
 احدي الجملتين بازاء الاولى  
 من الجملة الاخرى كون  
 الثانية بازاء الثانية واثالثه  
 بازاء الثانية وكذا حتى  
 يتم التطبيق الا هم اذا  
 لاحظ العقل كل واحدة  
 من الجملتين الاولى واعتبرها  
 بازاء واحدة من الجملة  
 الاخرى لكن العقل  
 لا يقدر على ان يمتدحها بال

فتبين حقيقة ذلك الشوق الجلي بالبدن المعين مصر وفته عن غيره وذلك لا يوجب فسادا بها فساد البدن  
 الذي هي مشتقة بالجملة الى تدبيرهم قد سبق ذلك الشوق بفساد البدن ان استحق في الحياة  
 اشتغالها بالبدن بأعراضها عن كسرها الشهوات وطلب المدة ولات فتتأذى بذلك الشوق مع فوات الآلة  
 التي يصلح بها الشوق الى مقتضاها واما من نفس بدنه يخصر في بدني أول الحدوث فليسبب ومناسبة  
 بين البدن والنفس لا محالة حتى يكون هذا البدن مثلا اصل هذه النفس من الآخرة بدنه متبنيها  
 فتخرج اختصاصا وليس في القوة البشرية اذ لا يخصر تلك المناسبات وعدم اطلاعها في تفصيله  
 لا يشك كذا في أصل الحاجة الى تخصص ولا يضربنا اضافي قوله ان النفس لا تنفي بقاء البدن (قلنا)  
 هو ما غابت المناسبة عناهي المختصة لا اختصاص فلا يبعد ان تكون تلك المناسبة المحيطة له في وجه  
 يحوج النفس في بقاءها الى بقاء البدن حتى اذا فسد قد قاتل الجاهل لا يمكن الحركه عليه بأنه يقتضي  
 التلازم ام لا قلنا تلك النسبة مشروبة في وجود النفس فان انعدمت فان النفس لا تنفي بقاء البدن الذي  
 ذكره (الاعتراض الثالث) هو انه لا يبعد ان يقال بتعدد بقدره الله تعالى كقوله تعالى في مسألة عن ربه  
 العالم (الاعتراض الرابع) هو ان يقال ذكرتم ان هذه الطرق الثلاث في العدم مة فهو وغيره مسلم فما  
 الدليل على ان عدم الشيء لا يتصور الا بطريق من هذه الطرق الثلاث فان التقسيم اذا لم يكن دائريا بين  
 الشيء والاثبات فلا يبعد ان يزيد على الثلاث والاربعة قلنا العدم طريقا رابعا خاصا سوى ما ذكرتموه  
 فخصم الطريق في هذه الثلاث غير معلوم بالبرهان (دليل ثان) عليه تعويلهم ان قالوا اكل جوهرا ليس  
 في محل فليس يحيل عليه العدم بل البساطة لا تنعدم قط وهذا الدليل ثبت فيه أولا ان موت البدن  
 لا يوجب انعدامه ما سبق فبعد ذلك يقال فيحتمل ان يتعدم بسبب ما يوجب كانه فيه قوة الفساد قبل  
 الفساد أي امكان انعدام سابق على الانعدام كما كان ما يطرأ وجوده من الحوادث فيكون امكان الوجود  
 سابقا على الوجود ونسبي امكان الوجود قوة الوجود واما ان العدم قوة الفساد وكان امكان الوجود  
 وصفا اضافي لا يرقم الا بشي حتى يكون امكانا بالاضافة اليه فيكون ذلك امكان العدم وان كان قيل ان كل  
 حادث مقتضى امره مادة سابقة فيكون فيها امكان وجود الحوادث وقوة كما سبق في مسألة قدم العالم بالمادة  
 التي فيها امر الوجود قاله للوجود الطارئ والقابل غير المقبول فيكون القابل موجودا مع المقبول  
 عند طرئه وهو غير قوة فكذلك قابل العدم ينبغي ان يكون موجودا عند طرئه بان العدم حتى يعدم  
 منه شيء كما وجد فيه شيء ويكون ما عدم غير ما بقي ويكون ما بقي هو الذي فيه قوة العدم وقوله واما كانه  
 كان ما بقي عند طرئه بان الوجود يكون غير ما طرأ او قد كان فيه قوة قبل الطارئ فيسلم ان يكون الشيء  
 الذي طرأ عليه العدم مركبا من شيئين من قوة العدم ومن قابل للعدم مع ما طرأ بان العدم وقد كان  
 هو حامل قوة العدم قبل طرئه بان العدم ويكون حامل القوة كالمادة والمنه من معها كالصورة ولكن  
 النفس بسيطة وهي صورة تجرد عن المادة لا تركيب فيها فان فرض انها تركيبان صورة ومادة فنحن  
 ننقل البيان الى المادة التي هي الاصل الاول لا بد وان ينسحب الى أصل فيحتمل العدم على ذلك الاصل  
 وهو المسمى نفسا كتحصيل العدم على مادة الاحياء فانها اذ لم تلبس بالبدن وانما تحدث عليه العصور  
 وتعدم منها الصورة وفيها قوة طرئه بان الصورة على اوقته انعدام الصورة عن افاها قابلية للعديد

نماية له مسألة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصوره تلك تطبيق ويظهر الخلف بل ينقطع التطبيق بانقطاع اعتبار  
 الوهم والمقل وانما ان يقول الحوادث المتعاقبة وان لم ينجح في الوجود الخارج حتى لكنها بمجمعة في الوجود الخلق عندهم لكونها ثابته  
 معاني على الملا الاعلى وذلك يقتضي ان تمام التنقض على أصولهم (الاعتراض) لهم ينشرون تلك العلوم على نحو خضرة الوجود الذهني أو  
 لهم لا يثبتون لما تروى في تلك العلوم لعدم دخولها في الزمان فيها (لا تقول) ليس غرضنا ان دليل ابطال التسلسل لا يتم مطلقا بل المقصود

الزاهية باله لا يتم على أصولهم فلا يثبت وجود البعد الأول على قوانينهم وهذا المقصود حاصل لانهم قالوا بان علوم العقول والنفس  
 بمحصل صور الاشياء على ابل علم البعد الاول ايضا عند الشج اى على فتكون الحوادث المتعاقبة في الوجود الخارجي بحسب متعاقبة في  
 علومهم بحسب وجوداتها العقلية واما عدم الترتيب في تلك العلوم لعدم دخول الزمان فيها ليس بشئ اما لا فلا ان الترتيب بين تلك  
 الحوادث ليس بمجرد ترتيب اعتبار بل بغير ترتيب طبيعي عندهم لتوقف بعضها على بعض ٨١ كما تقر من قواعدهم (لا يقال)

على السواد وقد ظهر من هذا ان كل موجود احدى الذات يحيل عليه العدم ويمكن تفهم هذا  
 بصيغة اخرى هي ان قوة الوجود للشيء يكون قبل وجود الشيء فيكون بغير ذلك الشيء ولا يكون نفس  
 قوة الوجود (ببانه) ان الصحيح الصبر على انه باصر بالافوه اى قوة الابدان ومنه ان الصفة التي  
 لا بد منها في الابدان يصح الابدان وجوده وان تأخر الابدان فلا تأخر شرطاً خوف تكون قوة الابدان  
 للسواد عدم الوجود لانه قبل ابدان السواد لا يفعل فان حصل ابدان السواد لا يفعل لم تكن قوة ابدان  
 ذلك السواد وجوده عند وجود ذلك الابدان اذ لا يمكن أن يقال مع حصول الابدان مع حصول الابدان فهو مع كونه  
 موجود بالفعل موجود بالفعل بل قوة الوجود لا تضاهي حقيقة الوجود بل حصل بالفعل ابداً واذا  
 ثبتت هذه المقدمات فنقول لو انعدم الشيء البسيط لكان امكان العدم قبل العدم حاصل لان ذلك الشيء وهو  
 المراد بالقوة فيكون امكان الوجود ايضا حاصل لان ما يكن عدمه فليس بواجب الوجود فهو ممكن  
 الوجود فلا ينفى بقوة الوجود الامكان الوجود فيؤدي الى ان يمتنع في الشيء الواحد قوة وجوده ونفس  
 مع حصول وجوده بالفعل فيكون وجوده بالفعل هو عين قوة الوجود وقد بينا ان قوة الابدان تكون في  
 العين التي هي من الابدان ولا تكون في نفس الابدان اذ يؤدي الى ان يكون الشيء بالقوة والفعل وهما  
 متناقضان بل وهما كان الشيء بالقوة لم يكن بالفعل وهما كان بالفعل لم يكن بالقوة وفي اثبات قوة  
 العدم البسيط قبل العدم اثبات قوة الوجود في الوجود وهو محال وهذا يعني هو الذي قررناه لهم  
 في مبرهمهم الى استحالة حدوث المساد والافانصر واستحالة هدمها في مسئلة ازالة العالم وايد بته ومشأ  
 التاميس وضعهم الامكان وضعاً مستبعداً محالاً يقوم به وقد تكلمنا عليه بما فيه مقتضى فلا نعيد هنا  
 المسئلة هي تلك المسئلة لافرق بين ان يكون المتكلم فيه جوهر مادة او جوهر نفس (مسئلة) في  
 ابطال انكارهم اعني الاجساد وادار واح الى الابدان ووجود النار الحسية ووجود الحسية  
 والنور والعين وسائر ما وعنده الناس وقولهم ان ذلك امثلة ضربت لعلوم انلقى لتفهم فوابى عقاب  
 ر وحانين هما اعلى رتبة من الجسمانيين وهو مخالف لاعتقاد المسامين كافة قلندقم تفهم معتقدتهم في  
 الامور الاخرى به ثم تعرض عما يخالف الاسلام من جلته وقد كالأوان النفس تبقى بعد الموت شاء  
 صرمدنا ما في الاله لا يحيط الوصف فيها العظماء واما في الالم لا يحيط الوصف به لعظمه ثم قد يكون ذلك الالم  
 مخلداً وقد يقتضى على طول الزمان ثم تفاوت طبقات الناس في درجات الالم والذات تفاوتاً غير محصور  
 كما يتفاوت في المراتب الدينية ولهذا تفاوتاً غير محصور والذات الصاعدة بالنفس الكاملة الزكية  
 والالم الصاعدة بالنفس الناقصة الماطحة والالم المنقضى للنفس الكاملة الماطحة فلا تنال السعادة  
 الماطحة الا بالكمال وانزكية والطهارة والكمال بالعلم والكمال بالعمل ووجه الحاجة الى العلم ان القوة  
 العقلية غذاء لها ولا تنافي في ذلك المعقولات كما ان القوة الشهوانية لا تنافي في الميل المشتهى والقوة البصرية  
 لذاتها في النظر الى الصور الجلية وكذا سائر القوى وانما يعتصمهم من الاطلاع على المعقولات البدين  
 وشواغلهم وحواسهم وشهواتهم والنفس الجاهلة في الحياة لذاتها انها تنال رفوات لذاتها النفس فيكون  
 الاشتغال بالبدن نفسها انفسها ويلهبها عن اهلها كما كانت لا يحس بالالم ولا يندبر لا يحس بالنار فاذا بقيت  
 ناصية حتى انقطع عنها شغل البدن كانت في صورة المندبر اذا عرض على النار فلا يحس بالالم فاذا زال

(١١ - تفاوت غزالي) فينتفض على اصولهم بما اوضحنا فحسب ترتيب اجزاء الزمان الواقعة في فناء او ماطحة اقلان  
 نفس الابن موقوفة على بدنه الموقوفة على نفس الاب المولدة لمادة بدن الابن فيكون الجبر بان باعتبار الترتيب الوضعي بان جميع الاحاد  
 لا ترتب فيها الا بحدوث منها جلة في زمان وجلة اخرى اقل او اكثر في زمان آخر وقد يحصل منها احدى اربعة مرتبة فلا يصور الترتيب  
 في الجميع بحسب ترتيب اجزاء الزمان واما البعض منها فله ترتيب كنفوس زيد مع نفوس آية الى ما لا نهاية لانه لا ترتيب فيها فانهما متعاقبة

الى ازمته حذوها غير محتمة في الوجود لا متناع اجتماع تلك الازمنة بدونها لا تكون مرتبة و باعتبار الترتيب الطبيعي بان نفس  
 الاب عليه الحركات الخاصة هي على معدة حصول مادة الابن الذي له دخل في حدوث نفس الابن فترتيب هذه السلسلة من نفس  
 الاب وتلك الحركات والسكن ونفس الاب وقد عدم من تلك السلسلة بعض احادها هي الحركات المخصوصة والسكن فلا ينطبق  
 احادها بعضها على بعض لا متناع انطبق ٨٢ الموجود على المعدوم والمعدومات بعضها على بعض واما الاحاد الباقية فلا ترتب بينها

لان الارتباط بينها انما يكون بواسطة تلك  
 المعدومات فاذا انتفت لم  
 يبق بينها ارتباط وتعلق  
 بل كل منها موجود على  
 حيا لها من غير توقف على  
 آخر فلا ينطبق بعضها  
 على بعض الا اذا لاحظ  
 العقل كل واحد منها  
 وانه بر براه الاخر وقد  
 عرفت بحججه عنها (فان  
 قيل) الحكيم براهان فاطع  
 على امثاله التسلسل في  
 المال غير براهان التعليق  
 فتم به اثبات ابتدا الاول  
 للموجودات وهو انه لو  
 امتد كل ممكن الى ممكن  
 آخر الى نهاية لطيف  
 تلك السلسلة اذا اخذت  
 بحيث لا يدخل فيها غيرها  
 ولا يشذ عنها شيء منها  
 لاشك انه يمكن لاحتياجه  
 الى ابرزائه التي هي غيره  
 فلهذا لا مكانه وتلك العلة  
 لا يجوز ان تكون نفسه  
 لا متناع كون الشيء علة  
 لنفسه والانتقام على  
 نفسه وامثاله  
 ضرورية ولا جزاء لان  
 وجود الكل موجود لكل  
 جزء من اجزائه فيكون  
 ذلك الجزء علة لنفسه

وهو محال لما عرفت ان تكون خارجة عنه وتلك العلة الخارجة قد وجد لها محالها من اجزاء تلك السلسلة النفس  
 اذ لو وقع كل جزء منها بشيء ما كان المجموع امثالا لغيره اذ ليس في المجموع شيء سوى تلك الاجزاء فلم تكن العلة الخارجة علة  
 للمجموع وقد فرض خلافه واذا كانت العلة الخارجة جمعة واحدة فجزء من اجزاء السلسلة فلا بد ان تكون علة لغيرها اما استقلالها  
 بدونها استقلال ولا يجوز ان يكون الفرد المعلوم لتلك العلة الخارجة هو المعلوم الاخير والموسط والايلازم وتوارد العائين المستقلين على

معلول واحد على تقدير الاستقلال أو الزيادة في القوة المقتضية هي تقدير عدم الاستقلال لأن المفروض أن كل واحد من أفراد السلسلة  
 له مقتضاه آخر فمتى ما يكون فرداً آخر من السلسلة فتقطع السلسلة قطعاً (قلنا) تختار أن علة السلسلة جزؤها (قوله) لأن موجب  
 الكل موجب لكل من أجزائه أن أراد أن موجب الكل يجب أن يكون موجباً بنفسه لكل جزء من أجزائه فممتنع وأن أراد أن  
 موجب الكل يجب أن يكون موجباً لكل جزء من أجزائه ما بنفسه أو بأجزاءه فمسلّم ٨٣ لكن لا يجوز فيه أن يجوز حينئذ

أن يكون ما قبل المعلول  
 الأخير إلى غير النهاية علة  
 للسلسلة وهو وإن كان  
 لامكانه محتاجاً إلى علة  
 أخرى لكن تلك العلة  
 جزء منه وهو ما نوق  
 المعلول الثاني لا إلى نهاية  
 وهو جزاء (وما يقال) من أن  
 المراد بالسلسلة في تقرير  
 الذبيل هو الفاعل  
 المستقل على معنى أن  
 لا يستند على من أجزائه  
 السلسلة إلا إليه أولى  
 ما صدر عنه وما قبل  
 المعلول الأخير لا إلى نهاية  
 ليس فاعلاً مستقلاً لهذا  
 المعنى وهو ظاهر (قوله)  
 أن المعلول لانهوان كل  
 يمكن مركب من إمكانات  
 لانه من فاعل مستقل  
 أما الاستقلال بمعنى أن  
 لا يكون جزء من أجزائه  
 ذلك المركب أو لا يستند  
 إليه أولى ما صدر عنه  
 فهو وانما يجب في المركب  
 من أحاد متناهية يستند  
 بعضها إلى بعض وأما  
 المركب من أحاد الغير  
 المتناهية التي يستند  
 بعضها إلى بعض على ما هو  
 المفروض في السلسلة التي  
 كلامنا فيها فالزوم الفاعل

النفس ومزودة من وجوه (أولها) أنه اغماضها عن ذاتها الخاصة بها وهو الاتصال بالمالكية  
 والإطلاع على الأمور الخارجية الإلهية فلا يكون معها البدن الشاغل فيلهيها عن التأمل كما نسل الموت  
 (والثاني) أنه يبق معها الحصر والميل إلى الدنيا وأشباهها ولذا تأخرت نسبتها من المالكية فان البدن هو  
 الآلة للوصول إلى تلك الذات فيكون حاله من عشق أمر أو الفروسة واستانس بالولد واستروح  
 إلى مال وابتغى بحسنة فقتل مشوقه وعزل عن رئاسته ورعى أولاده ونسأروا وأخذوا له أعداءه  
 وأسقطت بالسكينة حشمة فيقلع من الإلهام لا يخفى وهو في هذه الحياة غير منقطع الأمل عن عود  
 أمثال هذه الأمور فإن المراد بالباطن واقع فكيف إذا انقطع الأمل بعد البدن بسبب الموت ولا يخفى  
 عن التصحیح بهذه الحثبات لا أكسب النفس عن الهوى والأعراض عن الدنيا لا قبل بكنهه الجسد على  
 العمل والتفكير حتى تنقطع علاقتها عن الأمور الدنيوية وهو في الدنيا وتسبحك علاقة مع الأمور  
 الأخرى وقادرات كان كالتخلص عن سجن والواصل إلى جميع مطالبه فهو حرة ولا يمكن سلب هذه  
 الصفات عن النفس وهو محال بل كان الغروريات البدنية جاذبة إليها إلا أنه يمكن تضعيف تلك  
 العلاقة لذلك قال الله تعالى وإن منكم إلا وردها كان على ربك حتماً مقتضياً إلا أنه إذا ضغفت العلاقة  
 لم تستند نكاح فراقها وعظم الالتذاذ بالطبع عليه عند الموت من الأمور الإلهية فاعطأ أثره مفارقة  
 الدنيا والفرق إليها في قرب كن يستغن من وطنه إلى المنصب عظيم وبك مرتفع فقدر قن نفسه حالة  
 الفرق على أهلها ووطنه في تأذى أدى ما لو يكن يمدحى بعبادته من هذه الأبحاث بالمالكية والرئاسة  
 وإذا لم يكن سلب هذه الصفات يمكناً فقدر ذلك عرف في الأخلاق بالتوسط بين كل طرفين متقابلين لأن  
 الماء الفاتر لا حار ولا بارد فكذلك يبعد عن الصفتين لا يستغنى إذ سأل في مسائل المال في تحريكه حصر  
 السلول في الاتفاق فيكون متبذراً ولا أن يكون مجتمعاً على كل الأمور فيكون حاراً ولا لانه من كل أمر  
 فيكون مغوراً بل يطالب الجوده فانه التوسط بين الجذل والتذير والتجاعة فانه التوسط بين الجذل  
 والتجور وكذلك في جميع الأخلاق وعلم الأخلاق طويل والشرع يعالج في تفصيلها ولا يميل إلى  
 تهذيب الأخلاق إلا بإعارة قانون الشرع في العمل حتى لا يتبع الانسان هواه فيكون قد اتخذ الله هواه  
 بل بقلة الشرع فيقدم ويحجمها شدة لا باختياره فتعذب أخلاقه ومن عدم هذه الفضيلة في الخلق وإلهام  
 جميعها هو الماهات ولذلك قال تعالى قد أفطم من زكاه وقد خاب من دساها من جمع الفضيلتين العالية  
 والعملية فهو العارف بالماد وهو السعيد بالمعاني ومن له الفضيلة العلمية دون العملية فهو العالم لافسح  
 فيعذب مدته ولكن لا بدوم لانه قد كملت بالعلم ولكن العوارض البدنية تلطمته تلطمته خاضراً  
 على خلاف جوهر النفس وليس يحدد الأسباب الخفية فيجوع على طول الزمان ومن له الفضيلة العملية  
 فوق العلمية فيسلم ويجوع من الألم ولا يحظى بالسعادة الكاملة وزعموا أن من مات فقد قامت قيامته  
 (وأما ما ورد في الشرع من الصور) فافصده ضرب الأمثال لقصور الأفهام عن درك هذه الذات  
 فمثل لهم بما يفهمون ثم ذكر لهم أن تلك الذات فوق ما وصف لهم فهذا مذهبهم (ومحذون) نقول) أكثر هذه  
 الأمور ليس على مخالفة الشرع فانا لا نشكر أن في الآخرة أنواعاً من الذات أعظم من المحسوسات ولا  
 تشكر بقاها النفس عند مفارقة البدن (ولكننا) عرفنا ذلك بالشرع إذ ورد بالماجد ولا يظهر بالعامد الإبقاء

المستقل بذاته في منسوع ولا يكتفي له الفاعل المستقل بمعنى أن المركب لا يحتاج إلى فاعل خارج منه وما ذكرناه استقلال بهذا  
 المعنى (فان قلت) أي جزء من السلسلة يفرض علة قبلته أولى منه بانه يكون علة لانه لا تأثر ذلك الجزء في السلسلة بحصول ما تحته  
 وتأثر علة بهصيله وبخصيل ما تحته فلو كان علة السلسلة جزءاً منها لم يترجم بالمرجح (قلنا) المحصل السلسلة أولاً بالذات  
 وهو ما قبل المعلول الأخير أنه يحصل المعلول الأخير وتم السلسلة وأما علة فهو يحصل له أولاً بالذات وبواسطة يحصل السلسلة

تفنيها لكونه قوة كسالة من غير محذور وهذا (قال الامام الغزالي) في رد الاستدلال الثاني على استحالة التسلسل في الملل لفظ الحكيم  
والواجب لفظهم الان براديا واجب مالا علة وجوده وادبا يمكن ما لوجوده علة وان كان المراد هذا ان رجع الى هذه اللفظة  
فقول كل واحد يمكن على معنى انه له علة زائدة على ذاته والكل ليس يمكن على معنى ان ليس له علة زائدة على ذاته خارجة عنه فان  
اريد بلفظ الممكن غير ارادناه هو ٨٤ ليس يتصور (فان قيل) فهذا يؤدي الى ان يتصور واجب الوجود بكمالات الوجود

وهو محال (فلنا) ان اردت  
بالواجب ما ذكرناه ففسر  
نفس المطلوب ولا نسلم انه  
محال وهو كقول القائل  
يسهل ان يتصور القديم  
بالحدوث وانما عندهم  
قديم وآحاد الدورات  
حادثة وهي ذوات اوائل  
والمجموع الاول قد تصور  
حالا لاوله بذوات الاوائل  
وصدق ذوات الاوائل  
على الاحاد لم تصدق على  
المجموع فكذلك يقال على  
كل واحد انه له علة ولا  
يقال للمجموع انه له علة  
وليس كل ما صدق على  
الاحاد يلزم ان يصدق على  
المجموع اذ يصدق على كل  
واحد انه واحد وانه بعض  
واحد جزء ولا يصدق على  
المجموع وكل موضع عيناه  
من الارض فانه قد استضاء  
بالشمس في النهار وأظلم  
بالليل وكل واحد حادث  
بعد ان لم يكن اى له اول  
والمجموع عندهم ما له اول  
فتبين ان من يجوز  
حدوث الاول لما هو  
صوره الفاضل والمعتبرات  
فلا يتبين من انكاره على  
لانها بهما ويخرج من  
هذا انه لا دليل لهم على

النفس وانما انكرنا عليهم من قبل دعواهم معرفة ذلك بمجرد العقل ولكن المخالف للشرع منها  
انكار وحشر الاجساد وانكار للذات الجسمانية في الجنة والاولا الجسمانية في النار وانكار وجود الجنة  
ونار كوصف في القرآن فما المانع من تحقق الجمع بين السعادات في الجنة والسعادات في النار وكذا الشقاوة  
وقوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفي لهم ان لا يعلم جميع ذلك وقوله لا تعددت له ابدى الصالحين ما لا عين  
رأت وكذلك وجود تلك الامور اشرفه لا يدل على نفي غيرها بل الجمع بين الامر من اكل والموت وعود اكل  
الامور وهو ممكن فوجب التصديق به على وفق الشرع (فان قيل) ما ورد فيه امثال ضربت على حد  
افهام الخلق كما ان الوارد من آيات التشبيه وانما له امثال على حد فخلق والعصاف الالهية  
مقدسة عما يقبله عامة الناس (والجواب) ان التسوية بينهما تحكي بل هما يفرقان من وجهين  
(أحدهما) ان الالفاظ الواردة في التشبيه محتملة للتأويل على عادة العرب في الالفاظ متعارفة وما ورد في  
وصف الجنة والنار وتفصيل تلك الاسواق باع ميلنا لا يحتمل التأويل بل فلا يليق الاجمال الكلام على  
التبليس فببطلان بعض الحق لمصلحة الخلق وذلك مما يتقدس عنه منسوب النبوة (والثاني) ان أدلة  
العقول دلت على استحالة المكان والجهة والصور وهو بد الجارية عن الجارية وما كان الانتقال  
والاستمرار على الله سبحانه فوجب التأويل بل بادلة المعقول وما وعد من امور الآخرة ليس محال في  
قدرة الله تعالى فيجب الجري على ظاهر الكلام بل على الجواب الذي هو صريح فيه (فان قيل) وقد دل  
الدليل العقلي على استحالة بعث الاجساد كادل على استحالة تلك الصفات على الله تعالى فبطلانهم  
بأظهار دليلهم ولهم فيه مسالك (المسلك الاول) قولهم تقدير العود الى الابد لا بعد ولادة اقسام اما  
ان يقال الانسان عبارة عن البدن والحياة التي هي عرض قائم به كما ذهب اليه بعض المتكلمين وان  
النفس التي هي قائم بنفسها ومدة الجسم فلا وجود لها معنى الموت انقطاع الحياة اى امتناع الخلق  
عن خلقها فتتقدم والبدن ايضا يتقدم ومضى المعاد اعادة الله تعالى للبدن الذي انعدم وورد على  
الوجود واعادة الحياة التي انعدمت او يقال ان مادة البدن تبقى رابوا على المعاد ان يجمع ويركب على  
شكل الادعى ويحقق فيما للحياة ابدية فهذا قسم ه واما ان يقال ان نفس موجودة وتبقى بعد الموت وتكون  
رد النفس الى البدن الاول يجمع تلك الاجزاء بعينها وهذا قسم ه واما ان يقال ان النفس الى بدن سواء كان  
من تلك الاجزاء او من غيرها يكون المعاد ذلك الانسان من حيث ان النفس تلك النفس واما المادة  
فلا التفت اليها اذ الانسان ليس انسانا بل بالنفس (وهذه الالفاظ الثلاثة) باطله (اما الاول)  
فظاهر البطلان لانه هم انعدمت الحياة والبدن فاستأنف خلقه المجدد مثل ما كان لا عين ما كان بل  
العود المفهوم والذي يفرض فيه بقاءه في وجوده حتى كما يقال عاقلان الى الانعام اى ان النفس باق وتترك  
الانعام ثم عاد الى اى عاد الى ما هو الاول بالنفس ولكنه غير البعد فيكون هو بالحقبة الى ماله لاله  
وقال فلان عاد الى البلد الذي بقي موجودا خارا وقد كان له كون في البلد فسادا الى مثل ذلك وان لم  
يكن مئى باقيا وشيئا تمتع بعد ان تمتا لان خلقه ما زمان لم يتم اسم العود واسلم مذهب المعتزلة  
فيقال انعدمت مئى ثابت والوجود حال تعرض له مرة يستقطع ناروه مودا اخرى فيصدق معنى العود  
باعتبار بقاء الذات ولكنه رفع لعدم المطلق الذي هو النقي المحض وهو انبات لذات معمرة الثبات

الوصول الى اثبات البعد الاول بهذا الاشكال ورجع فترهم الى التحكم المحض هذا الغلظة (واقول)  
الى  
هذا شركاء هذا المراد بان يمكن ماله غير ذاته وبالواجب مالا علة له سواء كانت داخلية او خارجية فيكون الكل يمكن الاحتياج  
الى علة في اجزائه وتقوم الواجب بان يمكن بهذا المعنى غير معقول وتشبيهه بتقوم القديم بالحادث تشبيهه حسن الان نسبة نحو زوال الشمس  
به الى الغلظة في غاية القبح (قوله) آحاد الدورات حادثة ذوات اوائل والمجموع لا اول له عندهم فقد تصور ما لا اول له

بدوات الاوائل ان شئ اذ لم يقل أحد يكون مجموع الدورات فبداهة وكيف تدوير الماقل أن تقول المجموع الذي أحده أجزاءه  
 حصل اليوم قد علم الاوائل ان شئ اذ لم يقل أحد يكون مجموع الدورات فبداهة وكيف تدوير الماقل أن تقول المجموع الذي أحده أجزاءه  
 فكيف من التقدم بل الواقع في كلامهم كون نوع الحركة قد تدعى مع حدوث افرادها على معنى ان قبل كل دورة لا اله الا انها بتوهمها محتوطة  
 يتعاقب الجزئين التي انما يتعاقبان ههنا من قدم الجميع مع حدوث بعض أجزاءه وما صدق على كل جز وان لم يلزم ان يصدق  
 على الكل الا انه ليس يلزم أن لا يصدق على الكل ما يصدق على كل واحد فان بعض المسلك قد يشترك فيه الكل والجزء والقسم  
 مما به يتلزم نبوة الكل نبوة لثبته لكل جزوه المحدث بما قد مضى نبوة للجزء نبوة للجموع ٨٥ وهذا ضروري لا ينعى ان ينافى في

والفصل السابع في بيان  
 عجزهم عن اقامة الدليل  
 على وحدانية الواجب  
 تعالى ولهم فيها مسلكان  
 (الاول) انهم قالوا لا يجوز  
 أن يكون في الوجود  
 موجودان كل منهما  
 واجب الوجود ذاته وذلك  
 لان طبيعة واجب الوجود  
 امان تقتضي لذاتها  
 النعني ولا تقتضي فاذا  
 اقتضت كانت مضمرة في  
 شخص لان الطبيعة  
 المتضمنة للشخص ان كان  
 لها فرد فوق الواحد لم  
 تخلف مقتضى الذات عنها  
 وهو محال وان لم تقتض  
 لذاتها لثبتي يكون واجب  
 الوجود محتاجا في ثبته  
 الى غيره فيكون واجب  
 الوجود المتضمن له لا لا غير  
 فلا يكون ما فرض واجب  
 الوجود واجبا ويرد على  
 هذا المسلك انه لا يجوز ان  
 يكون حقيقتان مختلفتان  
 تقتضي كل منهما ما بينهما  
 وتكون مضمرة واجب

الى ان يعود اليه الوجود وهو محال وان احتال ناصر هذا القسم بان قال ترابا للبدن لا يعني فيكون باقيا  
 فتعاد اليه الحياة فتقول ههنا ذلك يستقيم أن يقال عاد التراب حيا بعد ان انقطع الحيا عنه مدة ولا  
 يكون ذلك عاد الانسان ولا رجوع ذلك الانسان بعينه لان الانسان انسان لا عبادته والتراب الذي  
 فيه اذا تبدل علمه مسائر الاجزاء او اكثرها بالبناء وهو ذلك الاول بعينه فهو هو باعتباره ووجهه ونفسه  
 فاذا عدت الحيا فالاول وح فاعدم لا يعقل عوده وانما يستغنى عن مطلقا في التصديقا انسانية  
 في تراب يحصل من بدن نجرة افرس اوزنات كان ذلك ابتداء خلق انسان فاعدم قط لا يعقل عوده  
 والعائد هو الموحد اى عاد الى حالة كانت له من قبل الى اى مثل تلك الحالة فاعادها هو التراب الى  
 صفته الحيا وليس الانسان انسانا بعده ان قد يصير بدن الفرس غدا له انسان فيخلق من نطفة يحصل  
 منها انسان فلا قال الفرس انقلب انسانا بل الفرس فرس بصورة لا عبادته وقد عدت الصورة وما  
 بقي الا المادية (واما القسم الثاني) وهو تقدير بقاء النفس وردها الى ذلك البدن بعينه فهو هو نفس  
 اركان معاد اى عودا الى تدبير البدن بعد مفارقة له ولكنه محال اذ بدن الميت يدخل ترابا او تاكله الديدان  
 والاطيور ويسحق ما ويحرق اذ هو اى يتجزأ من العالم ويخلو وما به امتزاج بعد ان تزعج واستخلاصه  
 ولكن ان فرض ذلك استاكلا على قدرة الله تعالى فلا خلاف ان جميع الاجزاء الى مات عليها فقط قد بقي  
 أن يعاد الاقطع ويحدود الانف والاذن وانص الاعضاء كما كان وهذا مستقيم لا سيما في اهل الجنة  
 والذين خلقوا ناقصين في ابتداء الفطرة فاعادهم على ما كانوا عليه من اجزاء الهند المولود في غاية  
 النكاح هذا ان اقتصر على جميع الاجزاء الموجودة عند الموت وان جمع جميع اجزائها التي كانت  
 موجودة في جميع عمره فهو محال من وجهين (أحدهما) أن الانسان اذا تقضى بجم انسان وقد حوت  
 به العادة في بعض البلاد وكثر قومه في اوقات القحط فيقتل جشورها جميعا لان عادة واحدة كانت  
 بدنا كقول وصارت بالبقاء بدنا بهذا كلال كل ولا يمكن رد نفسين الى بدن واحد (والثاني) انه يجب  
 أن يعاد جزء واحد بدلا من الباقي وخلافه ثبت بالصناعة الطبية ان الاجزاء العضوية تقتضي بعضها  
 بفضلة غذاءه المصنوع فيبقى السكينة باجزاء القلب وكذا سائر الاعضاء ففرض اجزاء بعينه وقد  
 كانت مادة لجسمه من الاعضاء الى اى عضو يعاد بل يحتاج في تقدير الاستحالة الاولى الى اكل الناس  
 فانك اذا تأملت نظائر التربة الممورة علمت بعد طول الزمان ان ترابها حث الموتى قد تدرت ورت  
 فيها عرس وصارت حيا واثمة وتناولها الدواب فصارت لحما وتناولها ادها ابداننا فانهم مادة  
 يتار اليها الا وقد كانت بدنا لاناس كثيرة فاصحاحات وصارت ترابا ثم ما تم لها جميعا ما بل يلزم منه  
 محال ثالث وهو ان النفوس المغفرة للابدان غير متناهية والابدان متناهية فلا تنفي المواد التي كانت

الوجود قد ولع على سبيل القول اللازم الخارجى فيكون كل منهما مضمرة في فرد من غير التجماع واجب الوجود فرد (فان  
 قلت) حقيقة واجب الوجود ليس بمجرد الوجود لا اختلاف في مجرد الوجود مع وجوده لانها هي مختلفة بحسب اختلاف  
 اضافته اليها او ما يحض الوجود فهو في نفسه لا اختلاف فيه حقيقة (قلت) ان اردت ان حقيقة واجب الوجود ليس الا لثبتي الذي  
 نفهمه من لفظ الوجود فمنوع كيف وحقيقة الواجب عندهم غير مقولة لا شرو ولا يمكنه التعلق ايضا وان اردت ان حقيقة الواجب  
 يصدق عليه ما نفهمه من لفظ الوجود فليس ولكن لا يجوز ان يكون ما صدق عليه مفهوم الوجود حقائق مختلفة بقتضى كل  
 منها بعينه فان الوجود الخاص الواجب الذي هو عين حقيقة الواجب عندهم بخلاف الحقيقة لسائر الوجودات لا مجرد الوجود  
 والاضايف الى الماهية فليس لا يجوز ان يكون ما صدق عليه الوجود مجرد حقائق مختلفة بقتضى كل منها من الآخر بذاتها (المسلك

اثنائي لهم) هو انه لو كان الواجب مشتركاً بين اثنين لكان بينهما تشارك اذا لا تنفيقه بدون التشارك وما به التشارك غير ما به الاشتراك ضروريه  
 فلازم تركب كل من الواجبين بمابه الاشتراك وبما به الامتياز لان الواجب نفس ماهية الواجب اذا كانت عارضاتها لكان معلاها  
 اذ لو عمل بغيره لم يكن ذاتيا واذ اهل بها يلزم تقدمه على نفسه لان العلة متقدمة على المعلول بالوجود والواجب اذا كان الواجب  
 نفس الماهية كان الاشتراك فيه مستلزما للامتياز بالذات فتركب خصوصية كل منهما من اثنين والماهية وهو محال والام يمكن  
 الواجب واجبا للاحتياج الى الاجزاء التي هي غيره قبل يجوز ان تكون الخصوصية من الموارض فلا يلزم التركيب (واجب) بانه  
 لو كان التعين عارضا لكان معلا اما ٨٦ بالماهية او بلازمها او بأمر منفصل وعلى الاقايين يلزم وحدة الواجب وهو يناقض التعدد

المفروض لان التعين اذا كان معلا بالماهية او بلازمها لا يكون نوعا مخصصا في شخص والايام تختلف المصلول عن نفسه وعلى الثالث يلزم الاحتياج المتناقض لوجوب الوجود وهذا بالحقيقة انما للسلل الثاني بالاول فلا يكون دليلا مستقلا للجواب انه ان اردت يكون التعين من الموارض كونه من عوارض الماهية فلا يدفع لزوم تركب هوية كل منهما وان اردت كونه من عوارض المهورية فيسبب معقول لان المهورية شخص جزئي يمنع نفس تصور مفهومه من وقوع الشبهة فيه فلو لم يعتبر فيه سوى الماهية الكلية متى بالجزئية لم يكن نفس مفهومه من حيث هو متصورا مانا من وقوع الشبهة فيه فلا يكون شخصا جزئيا وقد يناقض في كون الاحتياج في التعين الى امر منفصل

مواد الانسان بالنفس الناس كاهم بل فتتفق عنهم (واما القسم الثالث) وهو رد النفس الى بدن انسان من اى مادة كانت و اى تراب اتي في هذا محال من وجهين (أحدهما) ان المواد القابلة للكون والفساد محصورة في مقعر ذلك القعر لا يمكن عليها من بدو هي متناهية والنفس المفارقة للابدان غير متناهية فلا تقي بها (والثاني) ان التراب لا يقبل تدبير النفس ما يقي ترابا بل لابد ان تخرج العناصر امتزاجا يصاحبه امتزاج النطفة بل انخشب واحد لا يقبل هذا التدبير ولا يمكن اعادتها لانسان وبدنه من خشب او حديد بل لا يكون انسانا الا اذا انقسم اعضاءه بدنه الى اللحم والعظم والاعضاء ومعها استعداد البدن والمزاج لقبول نفس اسحق من المبادئ الواهية لتفوس حدوث نفس فيتوارد على البدن الواحد نقصان وهذا بطل مذهب التناسخ فان رجوع الى اشتغال النفس بعد خلاصها من البدن بتدبير بدن آخر غير البدن الاول فالسلل الذي يدل على بطلان التناسخ يدل على بطلان هذا المذهب (والاعتراض) هو ان يقال لم تنكرون على من يختار القسم الاخير ويرى ان النفس باقية بعد الموت وهو جوهر قائم بنفسه وان ذلك لا يخالف الشرع بل دل عليه الشرع في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون وبقوله عليه السلام ارواح المؤمنين في حواصل طير تنصر من علق تحت العرش وبما ورد من الاخبار بشعور الارواح بالصدقات والخيرات وسؤال منكر ونكير وعذاب القبر وغيره وكل ذلك يدل على القاطع بعدم حدوث ذلك على البعث والنشور بعد موت البدن وذلك يمكن برده الى بدن اى بدن كان من مادة البدن الاول او من غير او من مادة استوفى خلفه اقامه هو بنفسه لا بدنه اذ يتبدل عليه اجزاء البدن من الصغير الى الكبير بالجزال والسن وتبدل الغذاء ويختلف مزاجه مع ذلك وهو ذلك الانسان بعينه فهذا مقدور لله ويكون ذلك بعد التبدل النفس فاه قد تغدر عليها ان تحظى بالالام والذات الجسمانية بفقد الاله وقد اعيدت اليها الالهة الاولى فكان ذلك بعد ما تحقوا ما ذكرتموه من استحالة هذا بكون النفس غير متناهية وكون المواد متناهية محال لا اصل له فانه ينما على قدم العالم وتماقب الادوار الى الدوام ومن لا يسمه تقدم العالم فان نفوس المفارقة للابدان عنده متناهية وليست اكثر من المواد الموجودة وان سلم انها اكثر فانه تعالى قادر على خلق واستئناف الاختراع وانكاره وانكاره الله تعالى على الاحداث وقد سبق ابطاله في مسألة حدوث العالم (واما اختلاصك الثانية) بان هذا تناسخ فلا مشاحة في الاسماء فما ورد الشرع به يجب تصديقه فليكن تناسخا واختلاصا من تنكر التناسخ في هذا العالم فاما البعث فلا تنكره منى تناسخ اولهم (وسم) (قولكم) ان كل من مزاج استعد لقبول نفس اسحق حدوث نفس من المبادئ جوع الى ان حدوث النفس بالاطبع بالارادة وقد ابطالنا ذلك في مسألة حدوث العالم كيف لا وبعد على ما ساق

فتنافي الواجب الى جوده فان الواجب هو الامتحتاج في وجوده الى غيره والاحتياج في التعين لا ينافي ذلك ويجاب بان الواجب لا يفرض الالام من حيث هو معين للاطلاق على اطلاقه واهمها ما اذا فرض الواجب تعين الذات على ماهيته يكون وجوده محتاجا الى ذلك التعين الزائد على ذلك التعين الزائد ما من منفصل يكون وجوده بواسطة ذلك التعين الزائد محتاجا الى ذلك الامر المنفصل فلا يكون واجبا هذا خلف (لا يقال) لا يلزم من عدم عرض الوجود الالاميين وزادته تعين الواجب عليه احتياج الوجود الى التعين لجواز ان يكون كل من التعين والوجود عارضا لامر من غير احتياج احدهما الى الآخر (لانا نقول) ان التعين لابد وان يدخل فيه مروض الوجود والام يمكن الواجب من حيث هو هو اما من فرض اشتراكه بين كثيرين بل باعتبار عارضه فلا يكون الواجب من حيث هو هو وجوه شيئا يكون الواجب محتاجا الى التعين ضروريه واحتياج



العارض النما هو مثير في معرضه بالحركة فيلزم من احتياجه الى امر منفصل احتياجه الى وجوده اليه (والجواب عن المسالك الثاني)  
 انما ان اردنا ان يكون اقضاء الذات الوجود فلا يلزم انه نفس حقيقة الواجب بل هو امر اعتباري لا وجود له في الخارج فطفا فكيف  
 كان نفس حقيقة الواجب وان اردت مني ان يرضى له هذا المفهوم فسلم لكنه لا يفيد المطلوب بل هو ان يكون ما مريض له هذا  
 المفهوم حقائق متعاقبة عتزل كل منها عن الآخر بنفسه من غير ان يتركب (فان قلت ان الخصم قد اقام الدليل على كون الوجوب  
 نفس الماهية الواحدة فقمعه بعد اقامة الدليل عليه بكون خارجا عن قانون المناظرة (قلت) عدم كون الوجوب بالشيء المذكور نفس  
 الماهية ضروري ان يكون مفهومه اعتباريا نظما والدليل القائم على كونه نفس ماهية ٨٧ الواجب سقطة تقصادة الضرورة  
 فلا يصح وان لم يتبين  
 عندنا وجه فساده وعكن  
 ان يقال في بيان وجه الغلط  
 فيه ان قوله لو كان عارضا  
 لما كان معللا عنه ولانه  
 مفهومه اعتباري لا موجود  
 خارجي فلا حاجة الى علته  
 (فان قلت) الفهميات  
 الاعتبارية وان لم تحتاج الى  
 علته لتثبتها في نفسها  
 لكنها تحتاج اليها لتثبتها  
 بحالها وبتم الكلام به  
 (قلت) ذاته وجوب خاص  
 بخصي بنفسه اتصافه  
 بعارضه الذي هو الوجود  
 اطلاق فيلزم حينئذ تقدم  
 ذاته على وجوب الذي هو  
 نفسه على اتصافه بالوجود  
 الذي هو عارضه فلا تقدم  
 لشيء على نفسه كما ان ذاته  
 وجود خاص مقتضى  
 الوجود المطلق الذي هو  
 عارضه عنده هذا وقد  
 يتوهم ان حصول المسالك  
 الاول اما قياس استثنائي  
 وضع فيه عين المقدم ليشيخ  
 عين الثاني هكذا كما كان

مذهبكم ايضا ان يقال انما يستحق حدوث النفس اذا لم تكن نفس هو وجوده فقسما نف نفس في ان  
 يقال فلم لم يتعاقب بالآخر حصة المستعدة في الارحام قبل الدعوى انفسور بل في حالها فاذ قيل انما  
 انفسر المفارقة تستدعي نوعا آخر من الاستعداد اوليتم سببا الا في ذلك الوقت ولا بد على ان يوافق  
 الاستعداد الشروط لنفس الكمال المفارقة للاستعداد اكثر وطول للنفس الحادثة ابتداء التي لم تستعد  
 كما لا يتبين بالبدن مدة واقعة تعالى اعلم تلك الشروط وبأسبابها باوقات صفو زها وقدر  
 الشرع به وهو عكن فيجب التمدد به (المسالك الثاني) ان قالوا ليس من المقدور ان يقلب الحد يدويا  
 منسوجا بحيث تقدم به الانسان الابدخل اجزا الحد بدالي بساطا للعناصر باسباب تستولي على الحد يد  
 فكله اليه بساطا للعناصر ثم تحم معا للعناصر وتدارق أطوارا والحقبة الى ان يكتسب صورة العطن ثم  
 يكتسب العطن صورة الفلز ثم الفلز يكتسب الانتظام المعلوم الذي هو النسيج على هيئة معلومة وقيل  
 ان قلب الحد بعمامة فظنية يمكن من غير الاستعانة في هذه الأطوار على سبيل الترتيب كان محال لانهم  
 يجوز ان يخطروا لانسان ان هذه الاستعدادات يجوز ان تحصل كلها في ازمان متقاربة لا يحس الانسان  
 بطولها فيظن انه وقع فجأة دفعة واحدة واذا قل هذا الانسان المبعوث المحسور لو كان بدنه من حجر او  
 باقوت او دوز او زاب لم يحصل لم يكن انسانا بل لا يتصور ان يكون انسانا لان يكون عتسكل بالاشكل  
 المنصوص مركبا من العظام والعروق والحموم والغضاريف والاعضاء التي هي العظام والحموم  
 المركبة فلا يكون البدن ما لم تكن الاعضاء ولا تكون الاعضاء المركبة ما لم تكن العظام والحموم  
 والعروق ولا تكون هذه المفردات ما لم تكن الاضلاط ولا تكون الاضلاط الا ببيعة ما تكون موادها  
 من الغذاء ولا يكون الغذاء ما لم يكن حيوانا نباتا وهو اللحم والحبوب ولا يكون حيوانا ولا نباتا ما لم  
 تكن العناصر الارضية جرمية بمنزلة بشرائط مخصوصة طوبى له اكثر مما حفصلنا جملتها فان لم يكن ان  
 يتحد بدن الانسان لتردد انفس اليه الابدان الامور (وطا) اسباب كثيرة اقية قلب التراب انسانا بان  
 يقال لكن فيكون ان يات عهد اسباب انقلاب في هذه الادوار واسبابها هو انهاء النطفة المسخرة من  
 اداب بدن الانسان في رحم حتى يستبدن دم الطمث ومن الغذاء مدة ثم يخلق مصغرة ثم هلكة ثم حينئذ  
 ثم طلائع شياهم كماله في القائل يقال له فيكون غيره مفعول اذا التراب لا يحتاج الى ان يات له انسانا  
 دون التردد في هذه الأطوار بحال وتردده في هذه الأطوار وتردده في هذه الاطوار بحال فيكون البعث  
 محالا (والاعتراض) اننا سلم ان التردد في هذه الأطوار لا بد منه حتى يصير بدن الانسان لحما لا بد منه  
 حتى يصير الحد يد بعمامة ثانه لو بقي حدثا لما كان ثايل لا بد وان يصير قطننا مغز ولا ثم منسوجا ولكن  
 ذك في لحظة اوقية مدة يمكن ولم بين لئلا ان البعث يكون في اوحى ما يتردد ان يكون جميع العظام وانشاء

الوجوب الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضاها لئلا كان التمدد مجتمعا لئلا كان المقدم حق فالتالي منه له اوقافا في هذا الوجوب  
 الذي هو نفس ماهية الواجب مقتضى اتبعه وكل ماهية مقتضية اتبعها متعينة تعدد اوقافا لها واجب متعينة تعدد اوقافا وهذا يدل على  
 ان التبعين زائد على ماهية الواجب مقتضاه متعينة على خلاف ما يفهم من المسالك الثاني من انه لا يزيد تعينه على ماهية فان جعلوا  
 التبعين زائدا على ماهية لم يصح لهم التسليم بالمسالك الثاني وان جعل عينه لم يصح لهم التسليم بالمسالك الاول الا لا يصح ذلك حينئذ احدى  
 مقدمتي القياس وضع المقدم او المعقري (وجوابه) ان التبعين نفس ماهية الواجب عندهم وليس حصول المسالك الاول ما ذكر  
 حتى لا تصدق احدى مقدمتي الدليل فلا يصح الاستدلال به بل يحصل له وانه لو كان الوجوب مشتركا بين اثنين لم يكن تعين الواجب  
 نفس ماهية وهو ظاهرا بل كان زائدا عليه فلا بد وان يكون معللا اما بالماهية او بالزعم فيلزم خلاف المقرض وهو تعدد الواجب

لأن الماهية الممتدة لتعريف الأبدوان يكون نوعها محصور في شخص والألزم يختلف مقتضى الطبيعة عنها وأما من فصل فلزم احتياج واجب الوجود المتعين إلى أمر منفصل ولما كان امتناع التعدد مظاهر على تقدير كون التعيين نفس الماهية لم يمتنع له (المسألة الثالثة) هو أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعيين زائد على ماهيته ضرورة أن اعتباراً فرادى طبيعة واحدة بعضها من بعض لا يكون إلا بتعيين زائد عليها لا يخفى وأما أن يكون بين التعيين والوجوب لزوم أو لا فإن كان الثاني وهو أن لا يكون بينهما لزوم حازر فإنه كالمثل بينهما من الآخر فنعلم أحدهما إلى الآخر يستدعي سبباً وليس ذلك السبب نفس الذات والاكساب بينهما الزوم فيعود إلى الشيء الأول فتبين أن يكون ٨٨ أمر خارجاً فيكون كل من الواجبين محتاجاً إلى الغير فلا يكون شئ منهما واجباً هذا

خلف وإن كان الأول قائلاً بوجوب التعيين يكون أما يكون أحدهما على الآخر أو يكونهما معاً على الوجود لا بد من التعيين لزوم خلاف الفرض لأن التعيين المعلوم لازم غير مختلف فلا يوجد واجب بدون وإن كان يكون التعيين على الوجود لم يكون الوجود الثاني باعتبار حصول التعيين زائداً والآي وإن لم يجعل التعيين زائداً للزم خلاف المفروض وتقدم الوجود على نفسه ضرورة تقدم المسألة على المعلوم بالوجود والوجوب وإن كان الزوم بينهما بكونهما معلولين عليه تالفة وإن كان واجباً تالفة إلى ذات الواجب لزم خلاف الفرض لأن الطبيعة إذا اقتضت تعييناً محصوراً فيها في نفسها لما تقدم وأما بيان تقدم الوجود على نفسه لما عرفت أنفاً وإن كان أمراً

منفصلاً عنه لم يكن الواجب الذات واجباً بالذات لامتناع احتياج الواجب بالذات في الوجود والتعيين بل في متظافاً أحدهما إلى أمر منفصل وهو باطل (وجهه) أنا لنسلم أنه لو كان الواجب أكثر من واحد لكان لكل منهما تعيين زائد على ماهيته وإنما يلزم ذلك لو كان ما يقال له الواجب أموراً مشتركة في الماهية النوعية وهو مجموع ولم يلزم أن يكون ما صدق عليه الواجب أموراً متخالفة في الحقيقة يتميز كل منها عن الآخر بذاته من غير احتياج إلى تعيين زائد أو يكون تعيين كل منها نفس ماهيته وتكون ماهية كل منها هو واجباً خاصاً مقتضياً للوجوب المطلق ويكون تقدم الواجب على الوجود المطلق بالوجوب الخاص الذي هو نفس الذات كما عرفت ذلك فمما سلف وقد يجاب عن هذا المسلك بأن التركيب من التخصص والماهية تركيب من الأجزاء الأقلية لأن الماهية والتخصص من الأجزاء العقلية للتخصص لأن الأجزاء الخارجية وامتناع عمل هذا التركيب في حق الواجب ممنوع (قال الامام



الجواب لان الوجب اذا لم يكن نفس حقيقة الواجب لا يلزم منه عدم كونه حنوب ذلك الفرد معه الا بالوجوب ان يكون ذلك الفرد كذلك الجواز كونه معللا بحقيقة ذلك الفرد فلا حاجة معه الى ارتكابه ما ذكره على ان الاوصاف السلبية وان لم تحتج الى علة تجعلها موجودة فعليتها لكنها محتاجة اليها لثبوتها الموصوفاتها فلا يكون الفرد بذاته في الموضوع وقوله بل هذا الفرد لا يجري في بعض صفات الاثبات فبذلك لا يجرى رجوع الى السلب ظاهر الفساد لان تلك الصفات ان كانت موجودة فهي في وجودها في نفسها وثبوتها لموصوفها محتاجة الى علة وان كانت اعتبارية فاحتاجها الى علة لثبوتها الموصوفها الظاهر من احتياج الصفات السلبية وما ذكره في بابه من انه لو قال قائل السوداء لون لانه في ذاته فان كان لونه في ذاته لكان لونه الحمره قولنا وان كان السوداء لونه لانه جعله لونا فنحن في انه بقل سواد ليس بكون ليس بشئ لانه ان جعل اللون عرضا للسواد فلو ثبت به لونه لكانت السوداء بلازم عدم ثبوت اللونية للعرضة لجواز اشتراك اللازم النحوي بين امور مختلفة الحقائق وان جعل ذاتا للسواد فلو ثبت به لونه لكانت السوداء بلازم ان ينضم الى اللون الذي هو جنسه ويحصله ونوعا يجعله ثابتا له فان حصل الجنس ثابتا لنوعا لم يمتنع ان يمتنع ما فصل ذلك النوع ولا يلزم ان يمتنع سواد دون لون لانه لا يحصل للسواد بدون انضمام الفصل بل ذلك انما يكون اذا علم لونية السوداء بعلته خارجة فان علة ثبوت اللونية للسواد اذا كانت خارجة بلازم انتفاء اللونية بانهما متضادت فلا يكون السوداء لونا في ذاته وذلك حال اما اذا كانت العلة داخلية ٩٠

الاسود لونا او فلو ثبت ثبوت الجزل للكل مطلقا معلل بما يحصل السكل ويجمع الاجزاء بانتسابه يتسنى السكل ولا يتقرر في حد ذاته فلا يلزم عدم ثبوت الجزل للكل لان ذلك انما يتصور اذا انظر السكل بدون علة ثبوت الجزء وليس كذلك فيقالنا وما يقال من ان ثبوت الذاتي للذات لا يعمل على انه لا يعمل بعلته خارجة عن

وان كنا نعلم انه لا يشاء ولا يفعل وقولنا لا يشاء ولا يفعل لا يتناقض قولنا انه قادر على ان يشاء فلو انما فعل فان الجليات لا تتناقض الشرطيات ذكر في المنطق اذ قد ان التواءا فعل شرطي موجب وقولنا ما شاء وما فعل جليات سالتان والسالبة الجلية لا تتناقض الموجبة الشرطية فان الدليل الذي دلنا على ان مشيئة اذلية وليست متعينة بدلائل ان يجري الامر الا على ان يكون الاعلى انتظاما وانساقا التكرار والعود وان اختلف في احوال الاوقات فيكون اختلافه ايضا على انتظام وانساق التكرار والعود وما غير هذا فلا يمكن (والجواب) ان هذا السقم من مسئلة قدم العالم وان المشيئة قد تارة فليكن العالم قدما وقدما بلنا ذلك في عينه لا يمد في العقل وضع ثلاثة اقسام وهو ان يكون الله تعالى موجودا ولا عالم ثم يخفى العالم على النظام المشاهد ثم يستأنف نظاما ثانيا وهو الموجود في الجنة ثم يدم السكل حتى لا يبقى الا الله سبحانه وهو ممكن لولان الشرع قد ورد بان الثواب والعقاب والجنة والنار لا آخر لها وهذه المسئلة كيف ما دردت تنبئ في مسئلتين (احداهما) حدوث العالم وجواز حصول حادث من قديم (والثانية) خرق ابداعات خلق الميقات دون الاسباب او احداث اسباب على منتج آخر غير معتاد وقد عرفنا من المسئلتين جميعا

علة الغائب اذ لا يتصور ان يكون ثبوت شئ في نفس الامر من غير ان يكون هناك علة للثبوت اذ ليس ثبوت شئ في نفسه ان يستقل بنفسه من غير احتياج الى شئ في ثبوت يكون واجبا غير محتاج الى سبب واما ثبوت نفس الذات للذات فليس معلل اصلا اذ لا ثبوت ههنا لا يحسب الاعتبار لان الثبوت يستدعي تباين الطرفين ولا تارة هناك الا بحسب الاعتبار فيكون الثبوت ايضا اعتباريا وفي تقرير تلك الثبات ايضا اقصور لان حاصل ما ذكره بعد حذف زائدة انه لو وجد واجبان كما انما علمنا من كل وجه فترفع التعدد والاثنية او مختلفين من كل وجه فلا تشارك في وجوب الوجود والمقرض خلاه او مشتركين في امر ومختلفين في آخر فتركيب كل منهما ما به الاشتراك او ما به الاختلاف فلزم تركيب الواجب وانت تعلم ان مجرد الاشتراك في امر والاختلاف في آخر لا يلزم التركيب لجواز ان يكون الاشتراك بعارض والاختلاف بما بهما بالسيطين لا يند في الزام التركيب من بيان كون الوجب المشترك بينهما عارض كما قررنا فيما سبق في القسم الان براد ما التركيب مجردا لا يند في كانت بحسب الاجزاء او بحسب الذات والصفة كما شرع به كلامه فيما سبق في اكنة لوافي تقرير القوم واعلم ان الفلاسفة ذهبوا الى ان للسواد الاول بل ذكره ليس فيه شائبة كثر توجه من الوجود لا يحسب قبول الانقسام الى الاجزاء المقدارية كالمتدادات القابلة له ولا بحسب الاجزاء الوجودية كالجميع الطبيعي المركب بحسب الخارج من الجولي والمورد ولا بحسب الاجزاء العقلية كالانسان المركب من الاجزاء العقلية والاعلم والقدره للانسان ولا بحسب المساهية والوجوديان يكون وجوده زائدا على باقية شئ في الممكنات واما كثره اساميه في اعتبار كثره السلوب والاضافات وهي لا تقتضي كثره في الذات بوجهه فلا اقل له

### خاتمة الكتاب

فان قال قائل قد فصلتم مذاهب هؤلاء فليقطعون بكفرهم وجوب القتل لمن يعتقد اعتقادهم  
(فلنا) تكفيرهم لا بد منه في ثلاث مسائل (أحدها) مشقة قدم العالم وقولهم ان الجواهر كلها  
قدعة (والثانية) قولهم ان الله تعالى لا يحيط علمها بالجزئيات الحادثة من الأشخاص (والثالثة)  
في أنكار بحث الأجساد وحشرها فهذه المسائل الثلاث لا تلائم الاسلام بوجه ومعتقدهما  
معتقد كذب الانبياء وانهم ما ذكروه في سبيل المصلحة شيلا لجواهر الخلق وتفهيما وهذا هو الصريح  
الذي لم يعتقد أحد من فرق المسلمين فاما ما عدا هذه المسائل الثلاث من تصرفهم في الصفات  
الالهية واعتقاد التوحيد فيها فذهبتم قريب من مذاهب المعتزلة ومذهبهم في التزام الاسماء  
الطبيعية هو الذي صرح المعتزلة به في التولد وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريق من  
فرق الاسلام الا هذه الاصول الثلاثة فمن يرى تكفير أهل البدع من فرق الاسلام  
يكفرهم أيضا به ومن يتوقف على التكفير يتصرف على تكفيرهم بهذه المسائل  
وأما نحن فلسنا نؤثر الآن الخوض في تكفير أهل البدع وما يصح  
منه وما لا يصح كيلا يخرج الكلام عن مقصود هذا الكتاب  
والله تعالى الموفق للصواب انتهى كتاب تهايت  
الفلاسفة تحرير الامام الاجل نسج وحده أبي  
حامد محمد بن محمد الغزالي أكرم الله ماواه  
وأعذق بنما تم الرحمة نراه وصلى  
الله على سيدنا محمد النبي  
الامى وعلى آله  
وصحبه وسلم  
آمين

أول فهم واضافة الى  
موجزات مذهبنا اذا قيل  
له قد تم فناءه سلب العدم  
عنه اولا واذا قيل باق فناءه  
سلب العدم عنه آخر  
ويرجع حاصل القديم  
والباقي الى ان وجوده ليس  
مستويا بعدد ولا ملهونا  
بعدد واذا قيل راجب  
الوجود قلنا انه لا لهلة  
لوجوده وهو علة لغيره  
وهكذا قال الامام الغزالي  
ان بعض ما ذكر من هذه  
الدعاوى يحوز اعتقاده  
لكن لا يثبت على اصولهم  
فتبين بخبرهم عن اثباتها  
وبعضها لا يحوز اعتقاده  
وتبين فسادها ونزعم كل  
واحدة منها في مسألة على  
حياها ونحن نقس في أثر  
الامام في إيراد كل منها  
على حياها الا اننا قد قدم  
مسئلة امتناع كون النبي  
الواحد قايلا فلا علة لانياته  
مسئلة نفى الصفات عليها  
وندين ما هو الحق فيما يدون  
الله تعالى وثأب يسده  
لن شيا الله  
تعالى



فهرست کتاب تهافت الفلاسفة لابن رشد

| صفحة | موضوع   | صفحة | موضوع  |
|------|---|------|--|
| ٣١   | قال أبو حامد الاعتراض أن يقال الامكان           | ٢    | خطبة الكتاب                                    |
| ٣٣   | قال أبو حامد والثالث أن نفوس الأديمين           | ٣    | قال أبو حامد الاعتراض من وجهين                 |
| ٣٣   | قال أبو حامد وما قولهم لو قدر عدم القلّة        | ٤    | قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة                |
| ٣٥   | المسئلة الثانية في افعال مذهبهم في ابدية        | ٤    | قال أبو حامد رضي الله عنه وليس استحالته        |
|      | العالم والزمان والحركة                          |      | هذا الجنس                                      |
| ٣٦   | قال أبو حامد ومساكنهم الرابع                    | ٧    | قال أبو حامد فتقول بم تنكرون على خصوصكم        |
| ٣٧   | قال أبو حامد الدليل الثاني لهم في استحالة       | ٨    | قال أبو حامد فان قيل محل الغلط في قولكم        |
|      | عدم العالم                                      |      | انما حيلة                                      |
| ٣٨   | قال أبو حامد الفرقة الثانية                     | ١١   | قال أبو حامد رضي الله عنه محققاً عن الفلاسفة   |
| ٤٠   | قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة والجواب ان         |      | فان قيل  |
|      | ما ذكرته  | ١٢   | قال أبو حامد رضي الله عنه حاكياً عن            |
| ٤١   | قال أبو حامد المسئلة الثالثة في بيان تأييدهم    |      | الفلاسفة لما أنكروا خصوصهم                     |
|      | بقولهم ان الله فاعل العالم وصانعه               | ١٣   | قال أبو حامد مجيباً عن المتكلمين في اثبات      |
| ٤١   | قال أبو حامد ولو تصدق كل واحد                   |      | الارادة  |
| ٤٢   | قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل كل      | ١٧   | قال أبو حامد درجة الله والازام الثاني في تعيين |
|      | موجود   |      | حركات الافلاك                                  |
| ٤٤   | قال أبو حامد الوجه الثاني في ابطال كون العالم   | ١٨   | قال أبو حامد الاعتراض الثاني على أصل           |
| ٤٥   | قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل ان      |      | دليلهم   |
|      | اعترفتم   | ١٩   | قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة قلت نحن        |
| ٤٦   | قال أبو حامد الوجه الثالث في استعجال كون        |      | لانه صدور حادث من قديم                         |
|      | العالم فعلة الله تعالى                          | ٢٠   | قال أبو حامد رضي الله عنه الدليل الثاني لهم    |
| ٤٩   | قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل فاذا    |      | في المسئلة                                     |
|      | عرفتم هذا                                       | ٢٢   | قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل        |
| ٥٢   | قال أبو حامد راداً على الفلاسفة قائماً ما ذكرته | ٢٣   | قال أبو حامد مجيباً للفلاسفة عن المتكلمين      |
|      | نصحت  |      | في معارضة هذا القول                            |
| ٥٢   | قال أبو حامد الاعتراض الثاني هو ان نقول         | ٢٥   | قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل        |
| ٥٣   | قال أبو حامد فان قيل الاول لا يعقل              |      | هذا لما زعموا حجة                              |
| ٦٢   | قال أبو حامد الجواب الثاني هو ان من ذهب         | ٢٦   | قال أبو حامد صفة ثانية لهم                     |
| ٦٣   | قال أبو حامد الاعتراض الرابع أن تقول            | ٢٧   | قال أبو حامد الاعتراض أن هذا كله من            |
| ٦٣   | قال أبو حامد الوجه الثاني أن الجرم الأقصى       |      | عمل الزعم                                      |
| ٦٥   | قال أبو حامد فان قيل لعل في هذا                 | ٢٩   | قال أبو حامد الثالث هو ان هذا المقاسد          |
| ٦٥   | قال أبو حامد مجيباً عن الفلاسفة فان قيل         |      | لا يهتز انهم عن مقابلته                        |
|      | لقد كثرت  | ٣٠   | الدليل الثالث على قدم العالم قال أبو حامد      |
|      |   |      | تسكروا بان قالوا                               |
|      |   | ٣٠   | قال أبو حامد الاعتراض أن يقال العالم لم يزل    |

| صحيفة   | صحيفة  |
|---|--|
| ٦٧ قال أبو حامد فان قيل فاذا بطلتم            | ١٠١ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل     |
| ٧١ قال أبو حامد والجواب من وجهين              | المسألة الأولى                                 |
| ٧٤ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة في          | ١٠٣ قال أبو حامد معاندا للفلاسفة في قولهم      |
| الاعتراض الذي وجهه عليهم                      | ١٠٨ قال أبو حامد وهو اناسلم                    |
| ٧٦ قال أبو حامد بحكاية عن الفلاسفة بل زعموا   | المسألة الثانية عشر في تبهيرهم عن اقامة        |
| أن التوحيد                                    | الدليل على أن الاول يعرف ذاته                  |
| ٧٨ المسألة السادسة في ابطال مذهبهم في نفي     | ١١٢ المسألة الثالثة عشر في ابطال قولهم ان الله |
| الاعتراضات                                    | تعالى عن قولهم لا يعرف الجزئيات                |
| ٨٠ قال أبو حامد والاعتراض على هذا             | المتقسمة بانقسام الزمان                        |
| ٨٤ قال أبو حامد فكل مسائلكم في هذه المسألة    | ١١٤ المسألة الرابعة عشر في تبهيرهم عن اقامة    |
| تجزيات  | الدليل على أن السماء حيوان مطيع لله            |
| ٨٤ قال أبو حامد فان قيل هو لا يعلم الغير      | تعالى بحركته الدورية                           |
| ٨٦ الوجه الثاني قال أبو حامد هو أن قولهم      | ١١٦ المسألة الخامسة عشر في ابطال ما ذكره       |
| ٨٧ قال أبو حامد وقد خالف ابن سينا عنده هذا    | من الغرض الحرك للسماء                          |
| غيره من الفلاسفة                              | ١١٨ المسألة السادسة عشر في ابطال قولهم ان      |
| ٨٧ قال أبو حامد مجيبا عن الفلاسفة فان قيل     | نفوس السموات مطلوبة على جميع                   |
| اذا ثبت                                       | الجزئيات الحادثات في هذا العالم                |
| ٩٣ قال أبو حامد فها تفهم مذهبهم والكلام       | ١٢١ قال أبو حامد أما الملقب بالطبيعيات فهو     |
| عليه من وجهين                                 | علوم كثيرة                                     |
| ٩٥ قال أبو حامد فان قيل اغما يستحيل هذا       | ١٢٢ المسألة الأولى قال أبو حامد الاقتران بين   |
| ٩٩ المسألة التاسعة في تبهيرهم عن اقامة الدليل | ما نعتقد                                       |
| على أن الاول ليس بجسم                         | ١٢٦ قال أبو حامد المسألة الثانية وفيه انخلاص   |
| ١٠٠ قال أبو حامد مجيبا عن الاعتراض الذي       | المسألة الثامنة عشر في تبهيرهم عن اقامة        |
| أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة           | الدليل العقلي على أن النفس الانسانية           |
| الافلاك                                       | جوهر روحاني                                    |



## ﴿ فهرست ما به امش الجزء الأول من تهافت الفلاسفة لمحوه زاده ﴾

| صفحة | محتوى  | صفحة | محتوى   |
|------|--|------|---|
| ٢    | خطبة الكلب   | ٤١   | والجواب عنه بعد تسليم بطلان الجزء الذي لا يتجزأ   |
| ٥    | اعلم أن الفلاسفة وضعوا الموجودات أنواعا وأجناسا                  | ٤٧   | الطريق الثاني قالوا الممكن أن كان أم كانه الذاتي كافي في ضمان وجوده                                     |
| ٨    | الفصل الأول في إبطال قولهم المبدأ الأول موجب الذات               | ٤٩   | الفصل الثالث في إبطال قولهم في أبدية العالم   |
| ١١   | اعتراض بعض الأفاضل عليه بأننا لا نسلم وأجابوا عن النقوض المذكورة | ٥٤   | الفصل الرابع في إبطال قولهم الواحد الحقيقي لا يصدر عنه إلا الواحد                                       |
| ١٥   | الفصل الثاني في إبطال قولهم يقدم العالم                          | ٥٩   | الفصل الخامس في إبطال قولهم في كيفية صدور العالم عن المبدأ  |
| ٢١   | الاعتراض عليه بأن التسلسل اللازم في الحادث البهيمي               | ٦٤   | اعتراض الامام حجة الاسلام الغزالي رحمه الله على مآذبه واليه في كيفية صدور الكثرة عن المبدأ الواحد لوجوه |
| ٢٢   | الجواب بأن بعض البراهين الدالة على بطلان التسلسل                 | ٦٥   | الاعتراض على الالفاظ  |
| ٢٤   | بيان وجه هذا الجواب  | ٦٨   | قال الامام الغزالي المعلوم الأول ينبغي أن لا يعقل الانفسه   |
| ٣٠   | بيان قول الامام حجة الاسلام الغزالي في تقرير الاستدلال الثاني    | ٧٨   | الفصل السادس في تجهيزهم عن الاستدلال  |
| ٣٥   | الوجه الثالث من وجود استدلالهم على قدم العالم                    |      | على وجود الصانع للعالم الذي هو السموات وما فيها والعناصر وما تبرك منها                                  |
| ٣٦   | اعتراض بعض الأفاضل من المتأخرين عليه                             | ٨٥   | الفصل السابع في بيان تجهيزهم عن إقامة   |
| ٣٧   | بيان ما سنخه المؤلف في هذا المقام                                |      | الدليل على وحدانية الواجب تعالى لهم فيما  |
| ٣٩   | الوجه الرابع من وجود استدلالهم على قدم العالم                    |      | مسلكان  |

﴿ تمت ﴾

﴿ فهرست ما بها من الجزء الثاني من تهاافت الفلاسفة على وجه زاده ﴾

| صحيفة                                       | صحيفة |
|---|-------|
| الفصل الثامن في ابطال قولهم الواحد          | ٢     |
| المتبقي لا يكون فاعلا ولا مفعولا لا شئ واحد |       |
| الفصل التاسع في ابطال قولهم في نفى          |       |
| الصفات                                      |       |
| الفصل العاشر في تجهيزهم عن اثبات قولهم      | ١٤    |
| ان ذات الاول لا ينقسم بالجنس والفصل         |       |
| الفصل الحادي عشر في ابطال قولهم ان          | ٢٠    |
| وجود الاول عن ماهيته                        |       |
| الفصل الثاني عشر في تجهيزهم عن بيان ان      | ٢٨    |
| الاول ليس بمجسم                             |       |
| فصل في تجهيزهم عن القول بان المبدأ الاول    | ٣١    |
| يعلم غيره بنوع كلي ولم فيه مساك             |       |
| الفصل الثالث عشر في تجهيزهم عن اقامة        | ٤١    |
| الدليل على ان الاول يعلم ذاته ولم فيه       |       |
| طريقان                                      |       |
| الفصل الرابع عشر في ابطال قولهم ان الاول    | ٤٤    |
| لا يعلم الجزئيات على وجه كونه جزئيات        |       |
| الفصل الخامس عشر في ابطال قولهم ان          | ٥١    |
| السماء محمرك بالارادة                       |       |
| الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره           | ٥٦    |
| من الفرض المحرك للسماء                      |       |
| الفصل السابع عشر في ابطال قولهم ان          | ٦٢    |
| نفوس السموات معلقة على جميع الجزئيات        |       |
| الحادثة هما كان وما سيكون وما هو كائن في    |       |
| الحال                                       |       |
| الفصل الثامن عشر في ابطال قولهم بوجوب       | ٧١    |
| الاتزان وامتناع الانفكاك بين الاسباب        |       |
| العادية والمسببات                           |       |
| الفصل التاسع عشر في تجهيزهم عن اقامة        | ٧٨    |
| الدليل على ان النفوس البشرية مجردة عن       |       |
| المادة ذاتا                                 |       |
| الفصل العشرون في ابطال قولهم باستحالة       | ٩٩    |
| الفناء على النفوس البشرية                   |       |
| الفصل الحادي والعشرون في ابطال              | ١٠٧   |
| قولهم تنفي البعث وحشر الاجساد               |       |

﴿ تمت ﴾

هذا سفر بديع جليل ومجموع غريب قليل  
 المنيل احتوى على ثلاثة كتب من غرائب  
 المؤلفات الصادرة عن فكرة علماء أجدلة  
 بالذين أعلى الكمالات أولها تهافت الفلاسفة  
 للإمام الفزالي المتوفى سنة ٥٠٥ هـ وثانيها تهافت  
 الفلاسفة للإمام ابن رشد الاندلسي المالكي  
 المتوفى سنة ٥٩٥ هـ ألفه معارضه للإمام الفزالي في  
 بعض المباحث من الكتاب المشار اليه وثالثها  
 تهافت الفلاسفة للعلامة خو جيه زاده أوسد  
 علماء الروم في عصره المتوفى سنة ٨٩٣ هـ ألفه  
 في التحكيم بين الامامين المشار اليهما في الاختلاف  
 فيه بإشارة من المقدس السلطان محمد الفاتح  
 العثماني وشهد له بالنبر بالعلامة الدواني وسائر  
 معاصريه حتى استحق بذلك التقديم من  
 السلطان المولى اليه كما هو مبسوط في كشف  
 الظنون وفي الشقائق النعمانية في علماء الدولة  
 العثمانية

﴿ وقد وضع الكتابان الأولان في صلب ﴾

هذا المطبوع والثالث بهامشهما ﴿

﴿ طبع على نفقة مصطفى البابي الحلبي ﴾

وأخوه بمصر ﴿

وبسم الله الرحمن الرحيم  
 الفصل الثامن في  
 ابطال قولهم الواحد الحقيقي  
 لا يكون فاعلا وقائلا لشي  
 واحد ذهب الحكماء الى  
 ان البسيط الحقيقي الذي  
 لا تعدد جهة فيه أصلا  
 كالواحد تعالى على رايهم  
 لا يكون قابلا لشي فاعلا  
 له وينبغي ذلك امتناع  
 انصاف الواجب تعالى  
 بصفات حقيقة والذي  
 هو الواحد في ذلك هو ان  
 نسبة الفاعل الى المفعول  
 بالوجوب ونسبة القابل  
 الى المقبول بالامكان  
 والوجوب والامكان  
 متباينان لا يجتمعان في  
 محل واحد بالقياس الى  
 أمر واحد من جهة واحدة  
 ورد هذا الاستدلال بأنه  
 ان أراد ان القابل عند  
 استيعاب شرائطه وارتفاع  
 موافقه وصيرورته موصوفا  
 بالفاعلية بالفعل وجب  
 وجود المفعول به فكذلك  
 القابل اذا اجتمع معه  
 جميع ما يتوقف عليه كونه  
 قابلا بالفعل وجب وجود  
 المقبول فيه وان أراد ان  
 القابل وحده لا يجب معه  
 وجود المقبول ولا يعدمه  
 فكذلك الفاعل وحده  
 لا يجب معه وجود المفعول  
 ولا يعدمه فلا فرق واجب

بسم الله الرحمن الرحيم

وبعد حمد الله الواجب والصلاة على جميع رسله وانسيائه فان الغرض في هذا القول ان نبين مراتب  
 الأخوار بل المثبتة في كتاب التمهيد في التصديق والافتقار وقصور أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان  
 (قال أبو حامد) حاك كالأدلة الفلاسفة في قدم العالم ولتقتصر من أدلتهم في هذا الفن على ما له موقع في  
 النفس قال وهذا الفن لعن الأدلة ثلاثة (الدينس الأول) قولهم يستحيل صدور حادث من قديم  
 مطلق لانا فرضنا القديم ولم يصدر منه اله ما لم يمتلأ صدرنا فاعلم بصدوره لانه لم يكن لوجوده مرجح بل  
 وجود العالم يمكن عنه إمكاننا صرفا فاذا حدث لم يخل ان يتقدم مرجح أولا يتقدم فان لم يتقدم مرجح  
 عالم على الامكان الصرف كما كان قبل ذلك وان يتقدم مرجح انتقل الكلام الى ذلك المرجح لم يرجح  
 الآن ولم يرجح قبل فاما ان المرأى غير نهاية أو ينتهي الأمر الى مرجح لم يرجح مرجحا (قلت) هذا القول  
 هو قول في أعلى مراتب الجدل وادعى هو موصلا موصلا البراهين لان مقدمته هي عامة والعامة قريبة  
 من المشتركة ومقدمات البراهين هي من الأمور الجاهلية المتناسبة وذلك ان اسم الممكن يقال  
 بالاشتراك على الممكن الأكثرى والممكن الأقل والممكن على التساوي وليس ظهور الحاجة فيها الى  
 المرجح على التساوي وذلك ان الممكن الأكثرى قد يظن به ان يرجح من ذاته لامن مرجح خارج عنه  
 بخلاف الممكن على التساوي والامكان ايضا منه ما هو فوق الفاعل وهو امكان الفعل ومنه ما هو فوق المفعول  
 وهو امكان القبول وليس ظهور الحاجة في مرجح على التساوي وذلك ان الامكان الذي في المفعول  
 مشهور حاجته الى المرجح من خارج لانه يترك حاسا في الأمور الصغانية وكثير من الأمور الطبيعية  
 وقد يلحق في مثل في الأمور الطبيعية لان أكثر الأمور الطبيعية ممد أكثرها منها وذلك نظن في كثير  
 منها ان المتحرك هو التحرك وانه ليس مغروفا بفسه ان كل متحرك فله محرك وانه ليس ههنا شي محرك

ذاته

هذه بان الفاعل من حيث انه فاعل قد يكون مستقلا موصوفا بالمفعول وله دون القابل اذ لا يتصور استقلاله

والمحاجة به من حيث انه قابل في شي ضروري فاحتاج المقبول لامكانه الى الفاعل فاعلم وحده موجب في الجهة والقبول لا يوجب أصلا  
 فلو احتج بما في شي واحد من جهة واحدة لزم إمكان الوجوب وامتناعه من تلك الجهة وانه محال ونحن نقول قيد الحقيقة قدر ادبي بيان  
 الاطلاق كما في قولنا الانسان من حيث هو انساني والوجود من حيث هو مجرد أي نفس مفهوم الانساني ونفس مفهوم المجرى جودين

غير اعتدال امر آخر ففهموا وقد برز له التقييد كما في قولنا التابع من حيث هو تابع لا يوجد دون المتبوع أي التابع مقيد بأصنافه البديهية لا يوجد بدون المتبوع وقد برز له التعليل كما في قولنا النار من حيث انها حارة لتسخن الماء أي حار تارة لتتسخن فتدلم القابل من حيث انه قابل لا يمكن أن يكون مستقلا وجها المقبوله لاشبهه في انه لا يراد به المعنى الاول لعدم مناسبته للقام اذا لمس النزاع في ان نفس مفهوم القابل يمكن أن يكون موجبا للمقبوله او لا يمكن فاما ان يراد به المعنى الثاني والثالث ٣ فان أثر هذا الثاني أعني التقييد

يكون معنى الكلام ان ذات القابل مقيد بأصنافه القابلية يمنع أن يكون موجبا للمقبوله وهو في محل المنع الا ان يضاف اليه التجرد عن القابلية ويقال ذات القابل مقيد بأصنافه القابلية والتجرد عن القابلية عن القابلية لا يمكن أن يكون موجبا للمقبوله فتكون المقدمة المذكورة صحيحة لكن لا لزوم منها هنا فالتجرد عن القابلية للقابلية ولا نزاع فيه وأما النزاع في المناقشة بين القابلية والقابلية وان أثره المعنى الثالث فان اعتبر التسلسل أولا ثم السبب المستفاد من عدم الامكان على معنى ان صفة القابلية لا تكون سببا لامكان وجوب المقبول في القابل فسلم ولا يتخذ دور فيه وأما المحذور لو كانت القابلية سببا لعدم الامكان وجوب المقبول في القابل ان حشدت نظم المناقشة بين القابلية والقابلية للثبوت بين لازميهما فيلزم امتناع اجتماعهما في محل واحد من جهة واحدة وان اعتبر السبب أولا ثم التسلسل على

ذاته فان هذا كله يحتاج الى بيان ولذلك خص عنه التقديم والامكان الذي في الفاعل فقد بطن في كثير منه انه لا يحتاج في خروجه الى الفعل الى المخرج من خارج لان انتقال الفاعل من أن لا يفعل الى أن يفعل قد بطن بكثرته انه ليس بغير احتياج الى غير ومثل انتقال المهندس من أن لا يهندس وانتقال المعلم من أن لا يعلم والتغير ايضا الذي يقال انه يحتاج الى غير منه ما هو في الجوهر ومنه ما هو في الكيف ومنه ما هو في الكم ومنه ما هو في الابن والقديم ايضا يقال على ما هو قديم بذاته وقديم بغيره عند كثير من الناس والتغير انتم هما يجوز عند قوم على التقديم مثل جواز كون الارادة الحادثة على التقديم عند الكرامية وجواز كون الفساد على المادة الاولى عند القدماء وهي قديمة وكذلك المعقولات على العقل الذي بالقوة وقد قدم عند أكثرهم ومنها ما لا يجوز وخاصة عند بعض القدماء دون بعض وكذلك الفاعل اضافة منه ما يفعل ياراد ومنه ما يفعل بطبيعة وليس الارضي كيفية صدور الفعل الممكن الصدور عنهما واحدا أعني في الحاجة الى المخرج وهل هذه الصفة في الفاعل حاضرة أو تؤدي البرهان الى فاعل لا يشبه الفاعل بالطبيعة والذات بالارادة الذي في الشاهد هذه كلها هي مسائل كثيرة عظيمة تحتاج كل واحدة منها الى ان تغرد بالفحص عنها وعما قاله القدماء فعلا وأخذ المسئلة الواحدة بعد المسائل الكثيرة وهو موضع مشهور ومن مواضع السفطائيين السعة والظط في واحد من هذه المبادئ هو سبب انظار عظيم في اجزاء الفاعل عن الموجدات (قال ابو حامد) الاعتراض من وجهين أحدهما ان يقال لا يتصور على من يقول ان العالم حدث بآداة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وجد فيه وان يستمر عده الى الغاية التي استمر اليها وان يستدأ الوجود من حيث بدأ وان الوجود قبل لا يمكن مرادا فلم يحدث ذلك وأنه في وقته الذي حدث فيه مراد بالارادة القديمة حدث فيها المانع لهذا الاعتقاد وما لم يحل له (قلت) هذا قول سفطائي وذلك أنه لما لم يكن له بقوله يجوز تراخي فعل المفعول عن فعل الفاعل له وهزمه على الفعل اذا كان فاعلا مختارا قال يجوز تراخي صفة ارادة الفاعل وتراخي المفعول عن ارادة الفاعل جائزا وما تراخي صفة فعل الفاعل لم تغتر جائزا وكذلك تراخي الفعل عن الزمن على الفعل في الفاعل المراد بالثبات في بيته وإنما كان يجب أن يلقاه أحد أمرين اما بان فعل الفاعل ليس بوجوب في الفاعل تغيرا فيجب أن يكون له مغير من خارج وان من التغيرات ما يكون من ذات المتغير من غير حاجة الى غير بلهفة منه وان من التغيرات ما يجوز ان يلحق التقديم من غير مغير (وذلك) ان الذي يتسلسل به المصنوع ههنا هو شيئا من أحدها ان فعل الفاعل يلزمه التغير وان كل تغير له مغير والاصل الثاني ان التقديم لا يتغير بغير من ضرور التغير وهذا كله غير البيان والذي لا يخفى للاشهر بعبته هو انزل فاعل أول وانزل فاعل له أول لانه لا يمكنهم ان يصنعوا ان حالة الفاعل من المنقول لا تحدث تكون في وقت الفعل هي بسبب حالته في وقت عدم الفعل هناك ولا بد من حالة متغيرة أو متسلسلة تكون وذلك ضرور اما في الفاعل أو في المفعول أو في كلهما وإذا كان ذلك كذلك فذلك الحال المتغيرة اذا وجدنا لكل حال متغيرة فاعلا فلا بد أن يكون الفاعل له اما فاعل آخر فلا يكون ذلك الفاعل هو الاول ولا يكون ككتبتا بفعله نفسه بل بغيره واما أن يكون الفاعل لذلك الحال التي هي شرط في فعله هو نفسه فلا يكون ذلك الفعل الذي فرض صادر عنه او لا بل يكون فعله لذلك

معنى أن صفة القابلية سبب لعدم امكان وجوب المقبول في القابل فلا تسلسل ذلك غاية الامران البست سببا لامكان وجوب المقبول في القابل ولا يلزم من عدم سببها لامكان وجوب المقبول أن تكون سببا لعدم امكانه حتى تلزم المناقشة بين لازميهما فيمتنع اجتماعهما بسبب امتناع اجتماع لازميهما ثم قولهم الفعل وحدهم جب في الجملة والمقبول وحده ليس وجب بصلان أن يرده كجواهر الظاهر ان القبول ليس سببا لوجوب فلا يلزم ثبوت امتناع الوجوب فلا يصح ترتيب قوله ولا اجتماع في شي واحد من جهة واحدة ولم امكان الوجوب

واعتناؤه من تلك الجهة وإن أراده أن القبول سبب لامتناع الوجوب فهو ممتنع (فإن قلت) يجب أن القبول ليس سبباً لامتناع الوجوب لكنه إذا لم يكن سبباً للوجوب والفعل سبباً للوجوب فلو اجتمع في ذات واحدة من جهة واحدة لم أن تكون الذات الواحدة من جهة واحدة سبباً للوجوب وغيره سبباً للوجوب ولا شك في استحالة (قلت) الفعل والقبول إنما يجمعلان على تلك الذات بالاشتقاق لا بالاماطة ولا يلزم من كون

المفهومين المتناقضين محمولين عليهم ما هو أمارة أن يجملا على تلك الذات بالاماطة حتى يلزم صدق قولنا الذات موجب في الجملة والذات ليس بموجب أصلاً فإن من التناقض (وقولنا) الذات باعتبار قابليته غير موجب بخبر عمار وليس المقصد الآن القول بغير موجب أي ليس مفشاً فليتامرل والله أنشوق للسداد والمجدى الى سبيل الرشد (ثم) ان نزلنا عن هذا المقام فنقول لهم أن بدان القابل لا يكون غافلاً أصلاً فالدليل على تقدر بتمامه لا سببه وإن أراده أن الفاعل الواحد لا يكون قابلاً لتثني وفعالاه من جهة واحدة فعلى تقدر تسليمه لا نسفك ولا يضربنا لأن المبدأ الأول فيه جهات واعتبارات كما تحققت من قبل فيجوز أن يكون قابلاً لصفاته باعتبار ذاته وفعالها باعتبار جهات اعتباراته فلا يثبت في الصفات الحقيقية عنه تعالى وهو المقصود من هذه المسئلة وقد يجاب عن الدليل المذكور أيضاً بأنه لا يجوز أن يكون ما يقال له الفاعلية نوعين مختلفين يكون نسبة الفاعل الى

المفعول في أحد النوعين بالوجوب في الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يتمتع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلاً للاثم الدعوى الكلية وهو مردوبه لا شك في أن كل فاعل نظر الى الفاعلية المشتركة كنهين الفاعلين يمكن أن تكون نسبتها الى المفعول بالوجوب على معنى أن الفاعلية المشتركة لا تتم من كون الفاعل موجباً للمفعول ولا من عدم كونه موجباً للمفعول فالحذو ربا في عينه الأهم لأن يقال ندي

ف

المفعول في الآخر بالامكان الخاص فلا تكون نسبة الفاعل

الى المفعول في هذا النوع من الفاعلية بالوجوب فلا يتمتع أن يكون الفاعل بهذا النوع من الفاعلية قابلاً للاثم الدعوى الكلية وهو مردوبه لا شك في أن كل فاعل نظر الى الفاعلية المشتركة كنهين الفاعلين يمكن أن تكون نسبتها الى المفعول بالوجوب على معنى أن الفاعلية المشتركة لا تتم من كون الفاعل موجباً للمفعول ولا من عدم كونه موجباً للمفعول فالحذو ربا في عينه الأهم لأن يقال ندي

أن اشتراك الفاعلية بين الفاعلين اشتراك لفظي لا معنوي وليس بينهما افتراض مشترك تكون نسبة الفاعل إلى الفعل بأركان الوجود  
نظر إلى ذلك ولا يخفى بعده وقد يسمك لهذا الدعوى بوجه آخر وهو أن القبول والفعل أثران فلا ضرورة أن يكونا من مؤثر واحد من جهة  
واحدة قلنا هو واجب بالناسم أن القبول أثر ولو لم يكن كذلك لكانت الوجودات متحدة وأما عليه فقد عرفت حاله والله  
أعلم **الفصل التاسع في إبطال قولهم في نفي الصفات** ذهب الفلاسفة إلى أن المبدأ الأول ليس له صفات زائدة على

ذاته بل هي عين ذاته  
لا على معنى أن هناك ذاتا  
وله صفة وهما متحدان  
حقيقة كما يتخيل في مبادئ  
النظر من ظاهر الكلام  
فانه ظاهر المطلب لا يذهب  
إليه ما قل ذكر واحد  
من الصفة والموصوف  
يشهد بغيره إصابته بل  
هي معنى أن ذاته تعالى  
يترتب عليه ما يترتب على  
ذات وصفة معاً مثلاً  
ذاتك غير كافية في  
اكتشاف الأشياء لك بل  
تحتاج فيه إلى صفة العلم  
الذي يقوم بك بخلاف  
ذاته تعالى فانه يحتاج في  
اكتشاف الأشياء وظهورها  
عليه إلى صفة تقوم به بل  
المفاهيم منكشقة له  
لاجل ذاته فانه جهنا  
الاختار حقيقة العلم  
وكذا الحال في سائر صفاته  
ومرجعه إذا حققنا في نفي  
الصفات مع حصول  
نتائجها وغرابتها وبها  
يشفع ما ذكره الأمام  
الشرافي من أن العلم صفة  
وعرض يستدعي موصوفاً  
فالقول بأن المبدأ الأول  
في ذاته علم والخيال أنه قائم  
بنفسه كالقول بأن كلام

في العزم لأن العزم غير كاف في وجود الفعل بل العزم على الكفاية لا يقع الكفاية ما لم يتحدد قصد هو  
اشعاع في الإنسان يتحدد حال الفعل فان كانت الإرادة القديمة في حكم قصد ما إلى الفعل فلا تصور  
تأخر المقصود لا يمنع ولا تصور تقدم المقصود لا يعقل قصد في اليوم إلى قيام في الغد لا يطابق  
العزم وان كانت الإرادة القديمة في حكم عزم من فلس ذلك كافياً في وقوع العزم عليه بل لا بد من تحدد  
اشعاع قصد ههنا لايجاد وهو قولنا بالتعريف يبقى عن الأشكال في أن ذلك الانتماء أو القصد أو  
الإرادة أو ما شئت أن تسميه لم يحدث الآن ولم يحدث قبل فاما أن يبقى حادثاً بالاسباب أو يتسلسل إلى  
غيره ما يوجب رجوع حاصل الكلام إلى أنه وجد الموجب تمام شرطه ولم يبق أمر متصور مع ذلك  
يتأخر الموجب ولو وجد في مدة لا يرقى الوهم إلى أولها بل آلاف سنين لا ينقض شيء منها ثم انقلب  
الموجب موجوداً اشتغف وقوعه من غير أمر تحد بشرط تحقق وهذا محال (قلت) هذا المثل الوهمي  
من الإطلاق أوهم أنه يوجب كذب حجة الفلاسفة وهو أنها لا ضرورة لها أن تقول أنه كما تأخر وقوع  
الطسلا في الفاظ الوقت حصول الشرط من دخول الدار أو غير ذلك كذلك تأخر وقوع العالم عن  
اجتماع الباري سبحانه إياه إلى وقت حصول الشرط الذي يتعلق به وهو الوقت الذي قصد فيه وجوده  
لكن ليس الأمر في الصفات كالأمر في العقليات ومن شبه هذا الوهمي ما عرفت من أهل الظاهر قال  
لا يلزم هذا الإطلاق ولا يقع عند حصول الشرط المتأخر عن تطابق المطلق لأنه يكون طلاقاً وقع من غير  
أن يتغير فعل المطلق ولا نسبة المقبول من الطبع في ذلك المفهوم إلى الموضوع المصطلح عليه (ثم  
قال أبو حامد) عجباً من الأشعرية والنجاشية أن يقولوا في ذلك المفهوم الذي لا يقدر على أن يحد  
كان تفرقه بضرورة العقل وأنظر وعلى لشكر في المنطق أنه عرفنا الألق بين هذين الحدين بحد  
أوسط أو من غير حد أوسط فان ادعيت حد أوسط وهو الطريق الثاني فلا بد من إظهاره وإن ادعيت  
معرفته ذلك ضرورة فكيف لم يشارك في معرفته بخلافه والفرقة المعتقده لحديث العلم بالإرادة القديمة  
لا يصحها بل بدو لا يصحها عدد ولا شبهة في أنهم لا يكتفون بالعقل عند ادعاء معرفته فلا بد من إقامة  
برهان على شرط المتعلق يدل على استحالة ذلك لأن ليس في جميع ما ذكره إلا الاستعداد الجرد والتمثيل  
بغيره ما لو أراد تناوؤاً فساد فلا تنهاى الإرادة القديمة المقصود الحادثة وأما الاستعداد الجرد فلا يكفي من  
غيره برهان (قلت) هذا القول هو من الأقوال الركيكة الاختراع ذلك أن حاصله هو أنه إذا ادعى مدع أن  
وجوده على جميع شروطه لا يمكن أن يتأخر عنه معقول فلا يتحلى أن يدعى معرفته ذلك ما بقياس وأما  
أنه من المعارف الأولى فان ادعى ذلك بقياس وجب عليه أن يأتيه بقياس هذا وإن ادعى أن ذلك  
مدركه معرفة أولية وجب أن يعترف به جميع الناس خصوصه وغيرهم وهذا ليس بصحيح لأنه ليس من  
شرط المعارف بنفسه أن يعترف به جميع الناس لأن ذلك ليس أكثر من كونه مشهوراً كما أنه ليس  
لزم فيما كان مشهوراً أن يكون معروفاً بنفسه (ثم قال الحبيب عن الأشعرية ههنا قيل) نحن بضرورة  
العقل نعلم أنه لا يتصور موجب بشأن شرطه من غير موجب يتحقق بذلك مكابرة لأمر وده العقل  
(قلت) وما انفصل بينكم وبين خصوصكم ادقوا الكلام بالضرورة نعلم حاله القول من يقول أن ذاتا  
واحدة عالم بجميع الكائنات من غير أن يوجب ذلك كثرة في ذاته ومن غير أن يكون العلم زائداً على

السواد والبياض قائم بنفسه وبالطريق الذي يعلم استحالة قيام صفات الأجسام بنفسها دون الأجسام يعلم أن صفات الأجسام من العلم  
والقدرة وغيرهما لا تقوم بانفسها بل انما تقوم بالذات فاذن نفس السواد من المبدأ الأول القيام بنفسه ووردوا على حقائق الأعراض  
والصفات التي لا قوام لها بنفسها أن الحكما استدلوا على مطلوبهم ههنا بأن الأول تعالى لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمه به لكانت  
تلك الصفة ممكنة لا تحتاجها إلى موصوفها أو محتاجة إلى علم لا يمكن أن يتخلو من أن يكون ذات المبدأ الأول أو غيره فان

كان الأول لازم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للاصطفاء فاعلاها وأنه محال وإن كان غيره لم احتياج الواجب في صفته إلى غيره وهو أيضاً محال والجواب باننا نحن اننا ذات المبدأ الأول عليه طاولا لكن لا نسلم لزوم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للاصطفاء فاعلاها وإنما يلزم ذلك لو كان المبدأ الأول واحداً من جميع الوجوه وهو ممنوع فأنك قد عرفت سابقاً أنه كثيراً ما يحسب حديثاً اعتبارية ولو سلم فلا نسلم استحالة كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلاً للاصطفاء فاعلاها وما استدلو به فقد عرفت ضعفه (ويمكن)

أن يقال أيضاً على طريق العتد دون التحقيق عليها غير المبدأ الأول مما هو معقول له واستحالة احتياج الواجب في صفته إلى غيره ممنوعة فإن الدليل مقام الأصلي وجوده وجود مستغن في ذاته وجوده من ذاته غير وأما استناده وعدم احتياجه في صفته إلى شيء آخر فلا يدل عليه صحة (فان قلت) صفته كماله فلو احتاج في صفته إلى غيره لم استقلته صفة الكل من غيره (قلت) ما ذكرته من الدعوى معارضتها بأخرى وما الدليل عليها من لو احتاج ذاته في وجوده إلى تلك الصفات لزوم استناده إلى غيرها احتياج الذات في وجوده إلى غيره فلا يكون واجبا للكون احتياج الذات في وجوده إلى غيره من تلك الصفات ممنوع وقد يستدل لهم على امتناع كون صفاته تعالى زائدة عليه قائمه به أنه لو كانت صفاته زائدة على ذاته بكون محتاجاً إلى تلك الصفات فلا يكون غنياً مطلقاً إذ التي المطلق هو

الذات ومن غير أن يتعدد العلم بتعدد المعلوم محال وهذا منه حكم في حق الله تعالى وهو بالنسبة إليها وإلى علوانها غايماً بالقالة ولكن يقولون لا يقاس العلم القديم بالمحدث وطائفة منهم استشهدوا بحالته مما قالوا أن الله تعالى لا يعلم الانتم فهو العقل وهو المعقول وهو العقل والكل واحد (فان قال قائل) اتحاد العقل والمقول لا يعلم المعلوم الاستحالة بالضرورة إذ تعدد مراتب المعلوم لا يعلم صنعه محال بالضرورة وقدم القديم إذا لم يعلم الانتم تعالى عن قوفهم وعن قول جميع الراغبين علواً كبيراً لم يكن يعلم صنعه العقل لا يتجاوز الزايدات هذه المسائل (قلت) حاصل هذا القول أنهم لم يدعوا نحو نزول خلاف ما ظهر وأما من ضرورة امتناع تراخي معقول الفاعل عن فعله بما لا يتصور قياس أفعالهم إليه بل ادعوا ذلك من قبل البرهان الذي أدى إلى حدوث العالم كما لم يدعوا الفلاسفة ضرورة الأمر في تعدد العلم والمعلوم إلى اتحادهما في حق الباري سبحانه الأمن قبل برهانه عزما أنه أدام إلى ذلك في حق القديم وأكثر من ذلك من ادعى من الفلاسفة ضرورة أن الصانع لا يعرف ولا يد مصنوعاً قال في الله سبحانه أنه لا يعرف إلا ذاته وهذا القول إذا قوبل هو من جنس مقابلة الفاسد بالفاسد وذلك أن كل ما كان معروفاً فاعرفنا ما بقينا وما عايناه في جميع الموجودات فلا بد برهان بنقضه وكل ما وجد برهان بنقضه فأنما كان مغلوباً به أنه تعين لأنه كان في الحقيقة فلذلك كان من المعروف بنفسه البقيد بتعدد العلم بالمعلوم في الشاهد والغائب فمن قطع أنه لا برهان عند الفلاسفة على اتحادهما في حق الباري تعالى وأما أن كان القول بتعدد العلم بالمعلوم ظناً فيمكن أن يكون هذا الفلاسفة برهان وكذا إذا كان من المعروف بنفسه أنه لا يتأخر معقول الفاعل عن فعله وددى هذه الأشربة من قبل أن عندهم في ذلك برهاناً ونحن نعلم على القطع أنه ليس عندهم في ذلك برهان وهذا أمثاله إذا وقع فيه الاختلاف فالمرجع الأخرى إلى اعتبارها بالضرورة القائمة التي لم تتشأ على رأى ولا هوى إذا سنده بالعلامات والشروط التي فرق بين البقيد والظنون في كتاب المنطق كانه إذا تنازع الشان في قول معاقل أحد هاهو زون وقال الآخر ليس يجوز أن يرجع الحكم فيها إلى الالفظة السليمة التي تدرك الموزون عن غير الموزون وإلى علم العروض وكان من يدرك الوزن لا يخلص بأدراكه عند ادراكه من يشكره وكذلك الأمر فيما هو بين عند المرء لا يخل به عنده أنكاره من يشكره وهذه الأقاويل كلها في غاية الوهي والعنف وقد كان يجب عليه أن لا يفتن بكلامه هذه الأقاويل إن كان قصده نفسه اقتناع الخواص ولما كانت الزايدات التي أتى بها في هذه المسئلة أحجبية وغريبة عن المسئلة قال في أثر هذا قبل بل لا تجاوز الزايدات هذه المسئلة (فتقول) لهم يتم شكر ون على خصوصه إذ قالوا أقدم العالم محال لأنه يؤدي إلى إثباته ورات فلذلك لانهاه لا عداها ولا حصراً لأحداً هم أن فاسد ساور بها ونصفاً إلى قوله فيلزمكم القول بأنه ليس يشع ولا ور كما ينصفه بعد هذه أيضاً معارضة نفسه طائفة فان حاصلها هو أنه كما أنكحهم عن نقض دليلنا في أن العالم محدث وهو أنه لو كان غير محدث لكانت دورات لا شفع ولا ور كذلك نعرض عن نقض قولك أنه إذا كان فاعل لم يزل مستوفياً شرط الفعل أنه لا يتأخر عنه معقول وهذا القول غاية هو إثبات الثلث وتقر به وهو من أغراض السفسطائيين (وأنت) يا هذا الناظر في هذا الكتاب فقد سمعت الأقاويل التي قالها الفلاسفة في إثبات أن

فلا يحتاج إلى غيره ذاته (وجوابه) أن يقال إن أراد بما احتياج إلى تلك الصفات الاحتياج في وجوده إليها فلزومه ممنوع وإن أراد بقدر انكشاف الأشياء وأمثاله فالزوم مسلم ولكن لا نسلم استحالة لازم فان الدليل ما دل الوجود على وجوده وجود يكون في وجوده مستندياً عن جميع ما سواه وأما احتياجه في انكشاف الأشياء وغيره على التوقف الوجود عليه في الصفات قائمه به فلم يتم حجة على امتناعه (قال الإمام الغزالي) إن لم يمكن في امتناع كون صفاته زائدة عليه (أحدها)



الها إذا كانت الصفة زائدة على ذاتها فاما أن يستقي كل منهما عن الآخر فيقتصر كل منهما الى الآخر ويحتاج أحدهما الى الآخر دون الكس (والأول) يستلزم تعدد الواجب وهو محال (والثاني) أن لا يكون الشيء منهما واحدا وهو خلاف الفرض (والثالث) أن يكون أحدهما وهو ما يحتاج الى الآخر وهو لا يكون واجب الوجود بل الواجب هو الآخر فقط ومهما كان معلولا اقتضى ان سبب قضيته ان ترتبط ذات واجب الوجود بسبب وهو ايضا محال (وأنهما) ٧ انه لو كان له صفة زائدة على ذاته تكون تلك

ا. ا. لم تدع في هذا الدليل والا تأويل التي قالتها الاشعرية في مناقضة ذلك فاعلم أدلة الاشعرية في ذلك  
 واعم الا تأويل التي قالتها الفلاسفة في مناقضة أدلة الاشعرية بمعامته هذا الرجل (قال أبو حامد)  
 فتقول ثم تنكر ون على خصوصكم ان قالوا اقدم العالم محال لانه يؤدي الى اثبات دورات لفلان لانها  
 لا عدد ادها ولا احصر لاحادها مع ان لها سدا ورسا وفسا فان فلان الشمس يدور في سنة و فلان زحل  
 في ثلاثين سنة فتكون دورته زحل ثلاث عشرة دورة الشمس ودورة المشتري نصف سدس دورة الشمس  
 لانه يدور في اثني عشر سنة ثم انه كالثانية لا عدد ادورات زحل لانها لا عدد ادورات الشمس مع انه  
 ثلاث عشر بل لانها لا دورات فلان الثوابت الذي يدور في سنة وثلاثين ألف سنة مرة واحدة كانه لانها  
 للحركة المشرفة التي للشمس في اليوم واليلة مرة (فلو قال قائل) هذا عيب ايجمل اسخا لته ضرورة فيما اذا  
 تنفصلون عن قوله بل لو قال قائل اعداد هذه الدورات شفع أو ورا وشفع وور جيم أو لا شفع ولا ورا  
 فان قلتم شفع وور جيم أو لا شفع ولا ورا فبهطلانه ضرورة وان قلتم شفع فالشفع يصير ورا وواحد  
 فكيف اعوز ما لانها به واحد وان قام وتر فالتر يصير بواحد شفعا فكيف اعوز ذلك الواحد الذي  
 يصير به شفعا فيلزمكم القول بانه ليس بشفع ولا ورا (قلت) حاصل هذا القول بانه اذا وقعت حركة  
 ذوا اذوار بن طرفي زمان واحد ثم وقع مدحهم مصحور من كل واحد منهما بين طرفي زمان واحد فان نسبة  
 الجزء من الجزء هي نسبة الكل من الكل مثال ذلك ان اذ كانت دورة زحل في المدة من الزمان التي  
 تسعي ثلاثين سنة ثلاث عشرة دورة الشمس في تلك المدة فانه اذا وقعت حلة دورات الشمس الى حلة  
 دورات زحل فموقعت في زمان واحد بدعيته لم ولابد ان تكون نسبة جميع ادوار الحركة من جميع  
 ادوار الحركة الاولى هي نسبة الجزء من الجزء واما اذا لم يكن بين الجزئتين الكلتيين نسبة يكون كل  
 واحد منهما بالقوة اعم لا بعد احوال لانها كانت هناك نسبة بين الاجزاء يكون كل واحد منهما بالفضل  
 فليس يلزم ان يتبع نسبة الكل الى الكل نسبة الجزء الى الجزء كما وضع القوم قهده ليلهم لانه لانسبة  
 توجد بين عظيمين أو قديرين كل واحد منهما فترض لانها لفة فاذا القديما ما كما فوا في مريض مثلا حلة  
 حركة الشمس لا بعد احوال لانها لفة وكذا حركة زحل لم يكن بينهما نسبة أصلا فليزمن ذلك ان  
 تكون الجلتان متناهيتين كما في الجزأين من الجلة وهذا بين نفسه فهذا القول بوجه انه اذا كانت  
 نسبة الاجزاء الى الاجزاء نسبة الاكثر الى الاقل وهذا انما يلزم اذا كانت الجلتان متناهيتين واما اذا لم  
 تكن هناك نهاية فلا كثرة هناك ولا قلته واذا وضع ان هناك نسبة هي نسبة الاكثر الى القلة فوجه انه  
 يلزم من ذلك محال آخر وهو ان يكون ما لانها لفة اعظم ما لانها لفة وهذا فاعلم محال اذا اخذ شيان  
 غير متناهيين بالفضل لانه حينئذ توجد النسبة بينهما واما اذا اخذنا بالقوة فليس هناك نسبة فهذا هو  
 الجواب في هذا المسئلة لا ما اجاب به أبو حامد عن الفلاسفة فبهنا يصل جميع الشكوك الواردة فعم في  
 هذا الباب واعتبرها كما هو مزاجرت به عاداتهم ان يقولوا ان اذا كانت الحركات الواقعة في الزمان الماخذي  
 حركات لانها لفة فليس يوجد منها حركة في الزمان المخاضر المشار اليه الا وقد انقضت قبلها حركات لانها  
 لما هو ما يحجب ومترف به عند الفلاسفة ان وضعت الحركة المتقدمة شرطا في وجود المتأخرة وذلك ان في  
 لزمن أن توجد واحدة منها لم أن توجد قبلها اسباب لانها لفة فليس يجوز اخذ من الحكماء وجود اسباب

واجاب عن الثاني بان ان ارد يكون الصفة تابعة للذات وكون الذات سدا لها ان الذات على ناعية لها وانها مفعولة للذات فمذموم  
 فان ذواتنا ليست بعلة فاعلة لعدمنا وان ارد ذات الذات محل وان الصفة تقوم بقيام الصفات بالموصفات فليس ولكن لا يلزم منه  
 ان يكون لها فعل ولم لا يجوز ان تكون تابعة بالذات من غير ان يكون لها فاعل فلا يلزم ان لا تكون واحدة الوجود بالمعنى المراد  
 واما عدم كونها واحدة الوجود بالمعنى الاخير ٨ فلا دليل على استحالة هذا ما ذكره (فان قيل) ان اراد بقوله في المسئلة الاول

فقد يؤول الى ان يرتبط ذات  
 واجب الوجود بسبب ان  
 الذات الموصوفة تكون  
 محتاجة الى علة خارجية  
 لتكون صفتها معلولة لها  
 فعدم لزومه مما ذكر سابقا  
 ظاهر ان لم يلزم منه الا ان  
 تكون الصفة مع مفعولة  
 محتاجة الى علة وأما ان  
 تلك العلة هي غير الذات  
 حتى يعمل احتياج الذات  
 اليها في صفاتها فلم يلزم قط  
 بل اللازم أحد الأمرين  
 اما كونها قابل فاعلا  
 أو كون الذات محتاجة الى  
 علة خارجية في صفاتها كما  
 قررناه فيما سبق وان اراد  
 ان واجب الوجود الذي  
 هو الصفة يكون مرتبها  
 الى علة ومحتاجا اليها فظاهر  
 الفساد اذا لم يحكمه لا يقولون  
 يكون الصفة واحدة على  
 تقدير زيادتها وقيامها  
 بذات الواجب حتى يدفع  
 ذلك الاحتياج بل يزوم الحال  
 الذي هو كون الواجب  
 معاولا (قلنا) الجمل الصحيح  
 هو المعنى الأول وليس  
 اكتفاءه على أحد  
 الا لزمين نظره واستحالة  
 الآخر في زعمه وعليه ينبغي  
 ان يحمل كلامه في الدليل  
 لانهما معا كالتجوزة الدهرية لانه يلزم عنه وجوده مسيَّب من غير سبب ومتمرك من غير محرك لكن  
 القوم لما اداهم البرهان ان في ههنا مبدأ محر كازا ليس لوجوده ابتداء ولا انتهاء وان قبله يجب ان  
 يكون غير متراخ من وجوده لزم ان لا يكون له مبدأ كالحال في وجوده ولا كان قبله محكما لا ضروريا  
 فلم يكن مبدأ أول يلزم ان تكون أفعال الفاعل الذي لا مبدء الوجوده ليس لها مبدء كالحال في وجوده  
 واذا كان ذلك كذلك لزم ضرورة ان لا يكون واحدا من أفعاله الأولى شرط في وجوده الثاني لان كل  
 واحد منهما ما هو غير فاعل بالذات وكون بعضهما قبل بعض هو بالعرض يجوز اوا وجوده ما لانهما  
 بالعرض لا بالذات بل لزم ان يكون هذا النوع بما لا نهاية له امر ضروري ما بالوجود مبدءا أول أولى  
 وليس ذلك في أمثال الحركات المتتابعة والمتصلة بل وفي الأشياء التي يظن جهات المتقدم سبب لما هو  
 مثل الانسان الذي ولد له انسان مثله وذلك انما يحدث للانسان انشاؤه اليه بانسان آخر يجب ان يترقى  
 الى فاعل أولى قديم لا أول وجوده ولا لاحداه انسانا عن انسان فيكون كون انسانا عن انسان آخر  
 الى ما لا نهاية له كونا بالعرض والقبلية والمبدء بالذات وذلك ان الفاعل الذي لا أول وجوده كما لا أول  
 لأفعاله التي يفعلها بلا آلة كذلك لا أول لآلته التي يفعل بها أفعاله التي لا أول لها من أفعاله التي من  
 شأنها ان تكون بآلة فلما اعتقدنا تلكه ونفينا بالعرض انه بالذات دفعوا وجوده وعسر حل قويم  
 وظنوا ان دليلهم ضروري وهذا من كلام الفلاسفة بين فانه قد مر ح رئيسهم الأول وهو ارسطو وأنه لو  
 كان للحركة حركة كما وجدته الحركة وأنه لو كان لا لا سطس اس سطس لما وجدنا لا سطس وهذا هو ما  
 لانها لا ليس عندهم مبدءا ولا منتهى ولذلك ليس يصدق على شيء منه انه قد انقضى ولانه قد دخل في  
 الوجود ولا في الزمان الماضي لان كل ما انقضى قد انقضى وبما يتبدى وما لم يتبدى فلا يتقضى وذلك ان مضامين في  
 كون المبدء والنهاية من المنافع ولذلك يلزم من قال انه لانها في الحركات الغفلة في المستقبل ان لا يصح  
 لها مبدء الا ان ماله مبدءا فله نهاية وما ليس له نهاية فليس له مبدء وكذلك الامر في الأول والآخر اعني ماله  
 أول فله آخر وما لا أول له فلا آخر له وما لا آخر له فلا انقضاء يلزم من آخره بالحققة قوما لا مبدءا لغيره من  
 من آخراته بالحققة فلا انقضاء له ولذا اذا سأل المتكلمون الفلاسفة هل انقضت الحركات التي قبل  
 الحركة الحاضرة كان جوابهم انها لم تنقض لان من وضعهم انها لا أول لها فلا انقضاء لها فهاهم المتكلمين  
 ان الفلاسفة يسلمون انقضاءه ليس يصحح لانه لا يتقضى عندهم الا ما انتهى فقد تبين لك انه ليس في  
 الأدلة التي حكاهم عن المتكلمين في حدوث العالم كفاية في ان تبلغ مرتبة الدارين وانما ليست تلحق  
 بمراتب البرهان ولا الأدلة التي ادخلها وحكامها عن الفلاسفة في هذا الكتاب لاحقة مراتب البرهان  
 وهو الذي قصدنا به في هذا الكتاب والفضل ما يجب به من سأل عما دخل من أفعاله في الزمان  
 الماضي ان يقال دخل من أفعاله مثل ما دخل من وجوده لان كليهما لا مبدءا له واما ما احاط به أبو حامد  
 عن الفلاسفة في كسر دليل كون الحركات السماوية بعضها امر عن بعض والرد عليهم فلهذا نفسه  
 (قال أبو حامد) فان قيل محل القلط في قولكم انها جارية تركية من أحداثا هذه الدورات معدومة اما  
 الماضي فقد انقضى واما المستقبل فلم يوجد بعد والجهة انما هي موجودات حاضرة ولا موجودها  
 ثم قال هو في مناقضه هذا (قلنا) العدد ينقسم الى الشفع والوتر ومستقبل ان يخرج عنه سواء كان

الثاني فليتأمل في تطبيق عبارته على هذا المعنى (ثم اعلم) ان ما ذكره في جوابه الاول عن المسئلة الاول من ان  
 مسئلة امتناع تعدد الواجب لانها ابتداء على نفي الكثرة عن الواجب بحسب الذات والصفة فانها متبادلة ودور غير موجه لان مسئلة  
 امتناع تعدد الواجب قد ذكر نفسه دليلين يتلذان الحكماء بان أحداهما يعني على نفي الكثرة والآخر غير معنى عليه قالوا بل انها  
 لانها ابتداء على نفي الكثرة لا وجه له على ان الدليل للبنى على نفي الكثرة بحسبه على ما ذكره المحققون وان الواجب نفس

المناهية فلو كان مشتركا بين اثنين لشاربا لثابتين فلزم تركب كل منهما ما به الاشتراك وما به الامتياز وهو محال في التوحيد على نفي الكثرة بحسب الاجزاء لا الكثرة بحسب الذات والصفة فيتوقف نفي الكثرة بحسب الذات والصفة على مسألة التوحيد التي تتوقف على نفي الكثرة بحسب الاجزاء فلا بد واما الالهام الا ان راد ان التركيب في دليل التوحيد معدوم الكثرة سواء كان بحسب الاجزاء او باعتبار الذات والصفة من غير بيان ذلك الدليل على كون الوجوب نفس المناهية وذلك لا يلائم ٩ كلام الحكيما في كتبهم ولا كلام

القدماء وجودا بقا أو نائبا فاذا فرضنا عدم الاعداد لمنا أن نعتقد أنه لا يتخلل من كونه شغما أو وترا سراء قدرنا ما هو موجود أو معدوم فانه ان انعدم بعد الوجود لم تنعدم هذه الصفة ولا تغيرت هذا انتهى قوله وهذا القول انما يصدق في حاله بعد اونها به خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه بالشغم والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده واما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ لانها به فليس يصدق عليه لانه شغم ولا وتر ولا انه ابتداء لانه اقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لأن ما في القوة في حكم المندوم وهو الذي أراد الفلاسفة بقوله ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتحصل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ اونها به فاما أن يتصف بذلك من حيث ان مبدأ اونها به خارج النفس واما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لأخارج النفس فاما ما كان منه كله بالفضل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج واما فردا واما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف بأشياء من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد واما من حيث هي خارج النفس فلا يستتبع لا يكون أزوا وحاول فردا وكذلك ما كان منها في الماضي ووضعها بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأ فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا ان يضعه بالانه هل أعني كونه ذاتا مبدأ اونها به الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورانية فواجب في طبعها الا يكون زوجا وحاول فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا القاطع ان الشيء اذا كان في النفس بصفة أو هم انه هو عند خارج النفس بتلك الصفة وما لم يكن شيئا ما وقع في الماضي بتصوره في النفس الاهتمام بان كل ما وقع في الماضي ان هكذا ما به خارج النفس وما كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين هي بالانها به فيه التصور بأن تصور جزاء بعد غنظن اخلاطون والاشهر به انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانها به لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني ولذلك كان اضطراره لا حقل لوضع من وضع ان العالم له مبدأ أن يضعه انه له نهاية كفضل كثير من المتكلمين وأما قول أبي حامد رحمه الله تعالى اننا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي أحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها هي نفس الأديمين بالمفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشغم ولا بالوتر فيمتنع أن تكون هي من يقول بطلان هذا من غير ضرورة كما أديمت بطلان ثلثي الإرادة القديمة بالاحداث ضرر وهذا الذي في النفوس هو الذي اختار ابن سينا رحمه الله مذهب ارسطوطاليس فانه يقول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تتكرر واقول انما هو ضروري عندكم انه غير ضروري اذ قد تضمنوا أشياء ممكنة يدعي خصوصكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أي كما تضمنوا أشياء ممكنة وخصوصكم يرون انها متمنعة كذلك تضمنوا أنهم أشياء ضرورية وخصوصكم يدعي انها ليست بضرورية وليس تقدر في هذا كله ان تأتوا بفصل بين الدهوتين وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه معاندة خطيئة شنيعة وأصف سطحية والجواب في هذا أن يقال ان الذي يدعي انه معلوم بالضرر وهو نفس كذا والذي تدعون أنهم ان بطلانه معروف بالضرر وليس كادغونه وهذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالانزق كما وادعي انسان في قول ما له موزون وادعي آخر انه غير موزون

القدماء وجودا بقا أو نائبا فاذا فرضنا عدم الاعداد لمنا أن نعتقد أنه لا يتخلل من كونه شغما أو وترا سراء قدرنا ما هو موجود أو معدوم فانه ان انعدم بعد الوجود لم تنعدم هذه الصفة ولا تغيرت هذا انتهى قوله وهذا القول انما يصدق في حاله بعد اونها به خارج النفس أو في النفس أعني حكم العقل عليه بالشغم والوتر في حال عدمه وفي حال وجوده واما ما كان موجودا بالقوة أي ليس له مبدأ لانها به فليس يصدق عليه لانه شغم ولا وتر ولا انه ابتداء لانه اقضاء ولا داخل في الزمان الماضي ولا في المستقبل لأن ما في القوة في حكم المندوم وهو الذي أراد الفلاسفة بقوله ان الدورات التي في الماضي والمستقبل معدومة وتحصل هذه المسئلة ان كل ما يتصف بكونه جملة محدودة ذات مبدأ اونها به فاما أن يتصف بذلك من حيث ان مبدأ اونها به خارج النفس واما أن يتصف بذلك من حيث هو في النفس لأخارج النفس فاما ما كان منه كله بالفضل ومحدودا في الماضي في النفس وخارج النفس فهو ضرورة اما زوج واما فردا واما ما كان منها جملة غير محدودة خارج النفس فانها لا تكون محدودة الا من حيث هي في النفس لان النفس لا تتصور ما هو غير متناه في وجوده فتتصف بأشياء من هذه الجهة بأنها زوج أو فرد واما من حيث هي خارج النفس فلا يستتبع لا يكون أزوا وحاول فردا وكذلك ما كان منها في الماضي ووضعها بالقوة خارج النفس أي ليس له مبدأ فليس يتصف لا بكونه زوجا ولا فردا الا ان يضعه بالانه هل أعني كونه ذاتا مبدأ اونها به الا من حيث هي في النفس كالحال في الزمان والحركة الدورانية فواجب في طبعها الا يكون زوجا وحاول فردا الا ان كانت من حيث هي في النفس والسبب في هذا القاطع ان الشيء اذا كان في النفس بصفة أو هم انه هو عند خارج النفس بتلك الصفة وما لم يكن شيئا ما وقع في الماضي بتصوره في النفس الاهتمام بان كل ما وقع في الماضي ان هكذا ما به خارج النفس وما كان ما وقع من ذلك في المستقبل تعين هي بالانها به فيه التصور بأن تصور جزاء بعد غنظن اخلاطون والاشهر به انه يمكن أن تكون دورات الفلك في المستقبل لانها به لها وهذا كله حكم خيالي لا برهاني ولذلك كان اضطراره لا حقل لوضع من وضع ان العالم له مبدأ أن يضعه انه له نهاية كفضل كثير من المتكلمين وأما قول أبي حامد رحمه الله تعالى اننا نقول لهم انه لا يستحيل على أصلكم موجودات حاضرة هي أحاد متغايرة بالوصف ولا نهاية لها هي نفس الأديمين بالمفارقة للابدان بالموت فهي موجودات لا توصف بالشغم ولا بالوتر فيمتنع أن تكون هي من يقول بطلان هذا من غير ضرورة كما أديمت بطلان ثلثي الإرادة القديمة بالاحداث ضرر وهذا الذي في النفوس هو الذي اختار ابن سينا رحمه الله مذهب ارسطوطاليس فانه يقول في غاية الركاكة وحاصله انه لا ينبغي أن تتكرر واقول انما هو ضروري عندكم انه غير ضروري اذ قد تضمنوا أشياء ممكنة يدعي خصوصكم ان امتناعها معلوم بضرورة العقل أي كما تضمنوا أشياء ممكنة وخصوصكم يرون انها متمنعة كذلك تضمنوا أنهم أشياء ضرورية وخصوصكم يدعي انها ليست بضرورية وليس تقدر في هذا كله ان تأتوا بفصل بين الدهوتين وقد تبين في علم المنطق أن مثل هذه معاندة خطيئة شنيعة وأصف سطحية والجواب في هذا أن يقال ان الذي يدعي انه معلوم بالضرر وهو نفس كذا والذي تدعون أنهم ان بطلانه معروف بالضرر وليس كادغونه وهذا لا سبيل الى الفصل فيه الا بالانزق كما وادعي انسان في قول ما له موزون وادعي آخر انه غير موزون

٢ - نهات ابن رشد

لانه بل مع انضمام عدم سبب الطرف الآخر والمفروض خلافه فاذا كان الطرفان متساويين نظرا الى ذاته يكون شغما حال التفاعل في ربحان أحد طرفيه على الآخر فان ضرورة العقل حادثة بأن ترجح أحد المتساويين على الآخر يحتاج الى مرجح خارج عن ذاته (فان قلت) الا لازم من تساوي الطرفين نظرا الى ذاته الاحتياج الى أمر به يترجح أحد المتساويين على الآخر ومن أين يلزم أن يكون ذلك المرجح فاعل لا يجوز أن يكون ذلك المرجح شرطا أو محلا قابلا (قلت) احتياج

أحد المتساويين في الوقوع إلى فاعل وبوجه ضروري حاصل في أوله العقول كما أنه أن يقال لا يجوز أن يكون الفاعل ذاته والامر  
انطرحي الذي هو القابل أو غيره شرطاً في تأخر ذاته في وجوده فمن قال إن مرتبة الوجود مقدمة على مرتبة الاتحاد مع الفاعل سواء كان  
إيجاداً لنفسه أو لغيره لم يجوز أن يكون ذاته فاعلاً ولا تقدم عليه بالوجود فتقدم التي على نفسه ومن قبل بل يجوز أن تكون  
الذات من حيث هي فاعلة في وجودها ١٠ نازمه شعور ذلك في جسم الممكآت فلا يثبت حينئذ كون الواجب تعالى فاعلاً

لو جردت الأشياء فليما مل  
وأما جوابه عن المسالك  
الثاني فمقصوده واضح إلى  
جوابه الحقيقي عن المسالك  
الأول من تجسوز كون  
الصفة القديمة مستغنية  
عن العلة الفاعلة وقد  
عرفت ما يسهل من اعتراض  
على نفسه بأنه إذا ثبت ذاتا  
وصفة وحلولا لمستغنى  
الذات كان هناك تركيب  
وكل تركيب يحتاج إلى  
مركب وذلك لم يجز أن  
يكون المبدأ الأول جسماً  
(وأجاب) بأن قول القائل  
كل تركيب يحتاج إلى  
مركب كقوله كل موجود  
يحتاج إلى امر هو جد فقال  
له الأول موجود وتقدم  
لأهله ولا موجود له  
فذلك يقال هو موصوف  
قديم لأهله ذاته ولا صفته  
والانقسام مصفته بذاته بل  
الكل قديم بالهلافة وامتتاع  
كون الأول جسماً اتحاداً  
ليكون الجسم حادثاً هذا  
ولا يخفى عليك بعد تأملك  
أن الوجود ليس إذا لم يكن  
عارضاً للماهية كما ذهب  
إليه الذكياء في وجود  
الواجب لا يلزمه وصمة  
الاحتياج ونقص الامكان

وأما إذا كان الوجود زائداً على الماهية فاعل بضروريته يحكم بأنه لا يذوق انصاف الماهية  
من فاعل اما الذات كما ذهب إليه المتكلمون في حق الواجب أو غيره كما هو في الممكآت وليس التركيب كما لا يحتاج إلى شيء أصلاً  
كالوجود الغير العارض للماهية ضرورة احتياجه إلى ما يحصل منه التركيب فلا بد له من مركب وما الذات أو غيرها فلا يتصور  
قيام صفة بذاته من غير أن يكون ذلك القيام معللاً بشيء من ذات أو غيرها ولا صفة من جرد من غير احتياج في وجودها إلى

فأهل كما يحقته من قبل ثم إن الحكماء مذهبوا إلى أن المبدأ الأول حلت عظمتها لا يجوز أن تكون له صفات موجودة تضاف إلى ذاته قائمة مع انهم يقولون أنه مبدأ أول وجود واحد قديم وباقى واجب الوجود عقل وعقل ومعتق ومريد وقادر وهي زعموا أن كل ذلك عبارة عن معنى واحد يضافه شيء إليه وأضافته إلى شيء أو سلب شيء عنه والسلب لا يوجب كثرة في ذات المسلوب عنه ولا الإضافة توجب كثرة فإنه إذا قيل له مبدأ فهو وأشار إلى أن وجود غيره منه وهو سببه فهو ١١ إضافة له إلى ما ولا تضاف إليه أول فهو وأضافته إلى

الموجودات بقصد وإذا قيل موجود ففهم أنه موجود محض ليس به عروس للماهية وإذا قيل قديم ففهم أنه سلب العدم عنه أولاً وإذا قيل باق ففهم أنه سلب العدم عنه آخراً وإذا قيل واجب الوجود ففهم أنه موجود لأهله وهو مبدأ العزلة فيكون جسا بين السلب والإضافة وإذا قيل عقل ففهم أنه موجود يرى عين المادة بذاته بذكر ذاته لا بصورته ففهم أنه فان الشيء إذا أدرك بصورة كانت تلك الصورة عقلاً أي متسقاً وأدركاً وإذا أدرك بذاته كانت تلك الذات بهذا الاعتبار عقلاً وإذا قيل عاقل ففهم أنه ذاته المجردة من المادة ولواحقها ماهية مجردة هي ذاته فهو عاقل ذاته وإذا قيل معتقل ففهم أنه هو بته المجردة لذاته فهو معقول ذاته فان المعقول هو الذي حصل ماهيته المجردة لشيء والعاقل هو الذي له ماهية مجردة لشيء وليس في شرط هذا الشيء أن يكون هو هو وأما

الافعال كية فنقول كاذب بالجزء وذلك أن هذا صادق فيما يتقسم بالذات فالقسم بالذات هو الجسم مثلاً والمقسم بالعرض هو مثل انقسام البياض الذي في الأجسام بانقسام الأجسام وكذلك الصور والنفس هي مقسمة بالعرض أي بانقسام محلها والنفس أشبهت بالصور وكان انقسامها مقسمة بانقسام الأجسام المقسمة بقصد عند اتحاد الأجسام كذلك الأمر في النفس مع الإيدان فانيته هي مثل هذه الأفعال السقسطة التي تقع ما يفطن به أنه من لا يذهب عليه ذلك وإنما أراد بذلك مداهنة أهل زمانه وهو بعيد من خلق الفاضل من الظاهر الخلق وأهل الجمل معذور بحسب وقته ومكانه فان هذا الرجل المعنف في كتبه ولو كان هذه الأقاويل ليست بغيره فلو كان أنواع اليقين قالوا المقصود من هذا كله أن نسين انهم لم يجهزوا خصومهم عن معتقدهم في تعليل الإرادة القديمة بالأحداث الأبدية والضرورة فانهم لا ينقصون عن بدعي الضرورة عليهم في هذه الأمور على خلاف معتقدهم وهذا لا يخرج عنه (قلت) أمان ادعى فيما هو معروف بنفسه أنه بجعله ذاته مختلفاً تلك الحالة فليس يوجد قول بفعل به عنه لأن كل قول انما بين بامور معروفه ليستوى في الأقدار منها الخصيان فإذا ادعى انفسه في كل قول خلاف ما يصفه محاميه لم يكن انفسه سيداً إلى المناظرة لكن من هذه صفته فهو خارج عن الإنسانية وهذا لهم الذي يجب تأديهم بترك كل الشبهة وأمان ادعى في المعروف بنفسه أنه غير معروف بنفسه لانه ناقص الفطرة فهذا السبيل إلى إقناعه ما هو لا يفي لتأديبه أيضاً فانه مثل من كلف الأخي أن يتعرف بتصور الإله أو وجودها (قال إبراهيم مدرسي الله عنه) محضاً على الفلاسفة فان قيل هذا يتقلب عليك في أن الله تعالى قبل خلقه العالم كان قادراً على الخلق بقدرته وأوسنين لإنه لا يقدرته فكأنه صير لم يخلق ثم خلق ومدة الترك متناهية وأغبر متناهية (فان قلتم) متناهية صادرة وجود الباري متناهية أولاً وان قلتم غير متناهية فقد انقضت مدة قيام المكنات لإنه لا إله إلا هو (قلنا) المدة والزمان مخلوقان عندنا وسنين حقيقة الجواب عن هذا في الانفصال عن دليلهم الثاني (قلت) أكثر من يقول حدوث العالم يقول بحدوث الزمان معه فلذلك كان قوله إن مدة الترك لا تتخلو أن تكون متناهية أو غير متناهية قول غير صحيح فان ما لا ابتداء له لا ينتهي ولا ينتهي أيضاً فان انفسهم لا سلم أن الترك مدة وإنما الذي يلزمهم أن يقال حدوث الزمان هل كان يمكن فيه أن يكون طرفه الذي هو مبدأه من الآن الذي نحن فيه أم ليس يمكن ذلك فان قالوا ليس يمكن ذلك فقد جعلوا مقدارا محدوداً لا بقدر الصانع أكثر منه وهذا شنيع ومستحيل عندهم وان قالوا الله يمكن أن يكون طرفه بعد من الآن من الطرف المخلوق قبل وهل يمكن في ذلك الطرف الثاني أن يكون طرفه أيضاً منه فان قالوا نعم ولا يلزم من ذلك قبل ففهم أن المكنات حدوث مقدار من الزمان لإنه لا يمكن أن يكون انقضاءها على قولكم في الدورات شرطاً في حدوث المقدار الثاني في الموجود منها وان قلتم أن ما لا ابتداء له لا ينتهي فما ألزم خصوصكم في الدورات الزمكم في إمكان مقدار الزمنية الحادثة وذلك أن الفرق بينهما أن تلك المكنات الغير المتناهية وهي المقادير التي لم تخرج إلى الفعل وإمكان الدورات التي لإنه لم يزل قد خرجت إلى الفعل (أقول) إمكانات الأشياء في الأمور اللازمة للأشياء سواء كانت متقدمة على

شيء مطلقاً أم من هو أو غير فالأول إذا له ماهية مجردة لشيء هو عاقل وباعتبار أن ماهيته المجردة لشيء فهو معتقل وهذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأن له ماهية المجردة التي لشيء هو ذاته ومعتق بأن ماهيته المجردة لشيء هو ذاته ومن ثم لم يلزم إعلان الماثل يقتضي شيئاً معقولاً وهذا الاقتضاء لا يقتضي أن تلك الشيء آخراً هو مقتدين أن كونه عاقل ومعتق لا يوجب فيه كثرة ألته وإذا قيل قادر ففهم أنه إن شاء ففعل وإن لم يشأ لم يفعل وهو بهذا الإنشاء لا يفسد من شرط ذلك أنه لا يكون إنشاء انفعال فإلزام قادر على أية تلى نفسه وإن

هلم انه لا يتصل وهو صادق واذا قلنا لو اراد الفعل لا يشترط في صدق هذه المتصلة صدق جازا بل حازان يكونا كاذبين مع صدقهما وكل ما هو مريد له فهو كاش وليس مريد له فغير كاش والذي هو مريد له لولم يكن مريد له لما كان ولا مريد له لو اراد له فكان واذا قيل مريد فنفى به انه عالم بصدقه وادس كراهته فتكون الارادة عين العلم وهو عين الذات والقدرة ايضا راجعة الى الذات لانا لا نفتقر فيها صدق عنها الى تحريك الآلات البدنية ١٢ كالدوار والرجل وغيرها ونفتقر في ذلك التحريك الى قوة تكون مبدئ النار هذه القوة هي

السماء يا القدرة في حقنا وما بصدقه تعالى ليس بقدرة على شيء من ذلك بل المراد تابع الارادة كما هو مرادنا لا يحتاج في تحصيل ما يحصل منه الى أمر زائد على ذاته كما في حقنا وذلك أمثلة فينا تاسمه لا من كل وجه وهو انك تصور وجهاتك الى وجهه فتبصر وجهه وتصور رأسه فتبصر وجهك وتصور رأسه فتبصر منكب الشبهة والشرق وليس سبب ما ذكر من الأمور الا التصور ومن غير استعمال اللفظ اذا قيل له حتى لم يرد به الا انه عالم بيقين عنه الوجود الذي يسمى فعله فان الخلق هو الفعل الدراك فاحد الأمر من الاعتبار في الحياة هو الفعل والإيجاد وهو إضافة الى ما ملأه والاخر هو كونه عالما وهو ايضا غير زائد عليه كما علمت فلا تتكون حياته زائدة على ذاته ايضا اذا عرفت هذا وتأملت ما ذكرناه امكنت أن ترجع سائر ما علمت عليه الى نفس الذات أو الإضافة أو السلب فلا تظلم

الاشياء وأوع الاشياء على ما يرى ذلك قوم فهمي ضرورة تعدد الاشياء فان كان يستحيل بعد وجود الدورة للحاضرة وجود دورات لانها فيلها يستحيل وجود ما كانت دورات لانها فيلها الان انما قيل ان يقول ان الزمان محدود المقدار أعني زمان العالم فليس يمكن وجود زمان أكبر منه ولا أصغر كما يقول قوم في مقدار العالم ولذلك أمثال هذه الأقاويل ليست برهانية ولكن كان الأحفظ ان يضع ان للعالم محدثا ان يضع الزمان محدود المقدار ولا يضع الامكان متقدما على المكان وان يضع العظم كذلك متناهيا لكن العظم كل والزمان ليس له كل (قال أبو حامد رضي الله عنه) حاكنا عن الفلاس لما أنكروا خصوصهم ان يكون من المعارف الاولى تراخي فعل القديم عن القديم ينوع عن الاستدلال على هذه القضية قال فيهم تشكرون على من ترك دعوى الضرر وروى بل على من وجه آخر الى قوله والا فلا يتصور تغير الشيء عن مثله بجمال (أقول) حاصل ما حكى هو عن الفلاس في هذا الفصل في الاستدلال على انه لا يمكن ان يوجد حدث عن فاعل ذاته ليس يمكن ان يكون هناك ارادة وهذا العناد انما تأتي لهم بانهم يتساءلون خصوصهم ان المتغيرات كلها متماثلة بالاضافة الى الارادة القدرة ما كان منافي الزمان مثل المتقدم والمتأخر وما كان منها موجودا في الكيفية المتضادة مثل البياض والسواد وكذلك القدم والوجود فاعندهم متماثلان بالاضافة الى الارادة الازلية فلما قبلوا هذه المقدمة من خصوصهم وان كانوا لا يعترفون بها قالوا لهم ان من شأن الارادة ان لا ترجع فعل أحد المثلين على الثاني الا بخصص وعلة توجد في أحد المثلين وتوجد في الثاني والارادة لا تعود عنها بالاعتقاد فكان الفلاسفة يسلوهم في هذا القول انه لو وجد للارادة لا يمكن ان يصدروا حدث عن قديم فلما عجز المتكلمون عن الجواب لجأوا الى ان قالوا ان الارادة القدرة متعقبة من شأنها عن غير الشيء عن مثله من غير ان يكون هناك شخص يرجع فعل أحد المثلين على صاحبه كإمكان الحرارة صفة من شأنها ان تصح والصفة من شأنها ان تحيط بالمعلوم فقال لهم خصوصهم من الفلاسفة هذا محال لا يتصور وقوعه لان المتماثلين عند المراد على السواء لا يتعلق فعله بأحد هادون الثاني الامن جهة ما هما غير متماثلين أعني من جهة ما في أحد هاهنا صفة ليست في الثاني (أقول) اذا كانا متماثلين من جميع الوجود ولم يكن هناك شخص أصلا كانت الارادة تتعلق بهما على السواء وانما كانت تتعلق بأيهما على السواء وهي سبب الفعل فليس يتعلق الفعل بأحد هاهنا أولى من تعلقه بالثاني ولان يتعلق بالفعل المتضادين معا وامان لا يتعلق بأحد منهما وكذا الأمر من مستقبل في القول الاول كاتهم سلوهم ان الاشياء كلها متماثلة بالاضافة الى الفاعل الاول والزمهم ان يكون هناك شخص أقدم منه وذلك محال فلما أجابهم بان الارادة صفة من شأنها ان لا يمتثل عن مثله عما هو مثل عاينهم بان هذا غير مفهوم ولا معقول من معنى الارادة فكأنهم ما ذكرهم في الاصل الذي كانوا يسوءه هذا هو حاصل ما احتوى عليه الفصل وهو نقل الكلام من المسئلة الاولى الى الكلام في الارادة والنقل فعل سفسطائي (قال أبو حامد) محيا عن المتكلمين في اثبات الارادة والاعتراض من وجهين أحدهما ان قولك ان هذا لا يتصور ربه رفقوه ضرورة أن نظرا ولا يمكن دعوى واحد منهم ما وقع تشكيك بأراد تمام قاسه فاسده قضاهي المقاسفة في العلم وعلم الله تعالى ببارق علماني أمو رقررتنا هاهنا تبعدوا للمفارقة في الارادة بل هو كقول القائل ذات

الكلام بتفصيلها (قال الامام الغزالي) رحمه الله تعالى من قال منهم بان الاول تعالى يعلم غيره كالشيخ أبي علي موجودة وغيره من محققهم بزمه ان يكون فيه نوع كرهة لاشلائه ان علمه بذاته غيره علمه بذاته لا يستحيل في الزمان ان يتغير علمه بذاته مع انتفاء علمه بغيره فلو كان أحد هاهنا في الآخر يمكن ان يتصور وجود أحد هاهنا في الآخر كما لا يمكن ان يتصور وجود ذاته دون وجود ذاته فهاهنا في شيان وعلمه بذاته وان سلم انه عين ذاته لكن علمه بغيره ان لم يكن عين علمه بذاته لا يكون راجعا الى ذاته فيحقق هناك نوع كثرة

(وأما من قال منهم بأن المبدأ الأول بل ذكره لا يملك الإذاعة تعالى عن قول المعلقين غلوا كثيرا) فهم مع التزامهم هذه الشناعة التي استشكل متأخر وهم من نصرتم بحيث لزومهم أنه متقبل معلولاته تعالى إذ لا شك في أن العلم شرف وإن عدمه نقصان والمالك والإنسان وكل واحد من هؤلاء يعرف نفسه ومبدأه وغيره والأول لا يعرف الانفسه فهو ناقص بالنسبة إلى آحاد الناس فضلا عن الملائكة بل البهايم مع شعورها بنفسها تعرف أمور آخر سواها لم يتخلصوا بها عن الكثرة ١٣ لانهم ان قالوا يكون علم بذاته غير ذاته فقد حلت الكثرة

موجودة لا خارج العالم ولاداخله ولا متصلا ولا منفصلا لا قبل ولا لا بعده في حقنا قبل هذا عمل وهي وأما دليل العقل فقد ساق العقل إلى التصديق بذلك فم يشكر ون على من يقول دليل العقل ساق إلى اثبات صفة لله تعالى من شأنه تقدير الشيء من مثله فإن لم يطبقها العلم الإرادة لتفهم باسم آخر فلا مشاحة في الاسم أو غاها أطلقنا لها نحن باسم الشرع والأفلا إرادة موضوعه في القوة لتعين ما فيه غرضي ولا غرض في حق الله تعالى و غاها المقصود المعنى دون اللفظ على أنه في حق الإنسان ذلك غير متصور فانا نفرض مرتين متساويتين بين يدى المشتوق إليها الما جرح تناولها جميعا فانه يأخذ أحدهما لا محالة بصفة شأنه يخصص الشيء من مثله وكل ما ذكر تموه من الخصصات من الحسن أو القرب أو التيسر الأخذ فانا نقدر على فرض اشتغاله و بيني إمكان الأخذ فاني بين أمرين أما أن تقولوا أنه لا يتصور التساوي إلا في الشيء الذي هو حاقه وفرضه يمكن وأما أن تقولوا أن التساوي إذا فرض بين الرجل المشتوق إلى أحد المغيرين أو إلى أحد الما فلا يأخذ أحدهما بمجرد الإرادة أو الاختيار المنفصل عن الغرض وهو أيضا محال يعلم بطلانه ضرورة فاذن لا بد لكل ناظر شاهدا أو غاها في تحقيق الفعل الاختياري من اثبات صفة شأنه يخصص الشيء من مثله (أقول) حاصل هذه المائدة يخصص وجه (أحدهما) أنه يعلم أن الإرادة التي هي الشاهد هي التي يستعمل عليها غير الشيء من مثله بما هو مثل وإن دليل العقل قد اضطر إلى وجود صفة غاها في الفعل الأول وما يقن من أنه ليس محكما بوجود صفة هذه الحال فهو مثل ما يقن أنه ليس هاهو بوجود لا هو داخل العالم ولا خارجا وعلى هذا فتكون الإرادة الموصوف بها الفعل سبحانه والإنسان مقول بالاشتراك الاسم للحال في اسم العلم وغير ذلك من الصفات التي وجودها في الأول غير وجودها في المحدث و غاها فيهم الإرادة بالشرع وظاهر أن أقصى مراتب هذا العناد أنه جدل لأن البرهان الذي أدى إلى اثبات صفة هذه الحالة أعني أن يخصص للثلاث لايجاد من مثله غاها ووضع المرادات مماثلة ليست مماثلة بل هي متقابلة إذ جميع المتقابلات كلها راجعة إلى الوجود والعدم وهي في غاية المتقابل الذي هو تنقيض التماثل فوضعهم أن الأشياء التي تتعلق بها الإرادة مماثلة وضع كاذب وبقي القول فيه بعد (فان قالوا) غاها قلنا أنها مماثلة بالإضافة إلى المراد الأول إذ كان متقدسا عن الأغراض والأغراض هي التي يخصص الشيء بالغرض من مثله (قلنا) أما الأغراض التي هو لها ما نكحل به ذات المراد بمثل أغراضنا التي نحن من قبلها تتعلق إرادتنا بالأشياء فهي مسهلة على الله سبحانه لأن الإرادة التي هي ذاتها هي التي شوق إلى التمام عند وجود النقصان في ذات المراد (وأما الأغراض) التي هي ذات المراد بدلالة المراد يحصل منه المراد بديهي يمكن له بل غاها يحصل ذلك المراد فقط كخارج الشيء من العدم إلى الوجود فانه لا شك في أن الوجود أفضل من العدم أعني الشيء الخارج من هذه حال الإرادة الأولى مع الموجودات غاها مختارها أي الأفضل المتقابلين وذلك بالذات وأولاهذه أو أحدهما في المائدة التي تضمنها هذا القول أما المائدة الثانية فانه لم يسل اشتغاله هذه الصفة عن الإرادة التي في الشاهد و راء أن ثبت أنه هو جدلنا في الأشياء التماثلة إرادة غير الشيء عن مثله وضرب لذلك مثالا مثل أن يفرض بين يدى رجلين مرتين متماثلتين من جميع الوجوده وبقدرته لا يمكن أن يأخذ أحدهما ويرقد راءه ليس متصورا في واحدة منهما مخرج فانه

وان قالوا يكون علم بذاته فقد حلت الكثرة وان قالوا يكون علم بذاته فقد حلت الكثرة أوتكوا بالعلم إذ لا فرق بين شئ وبين شئ ما كان علم الإنسان بذاته عين ذاته وهو حاقا قد علم قبل وجود ذاته في حالة هو فيها غافل عن ذاته ثم تزول غفلة موقته فلذاته فيكون شعوره بذاته غير ذاته لا محالة والقول بأن الإنسان قد يتخلو عن العلم بذاته ثم يطرأ عليه فيكون غيره لا محالة مختلف الأول لا يفيدهم لأن الغير لا يعرف بالطريان والمقابلة فانه عين الشيء لا يجوز أن يطرأ على الشيء غير الشيء إذا قلنا أن الشيء لم يصروا ولم يخرج عن كونه غيرا فبان أن الأول لم يكن عالما بذاته لا لزوم أن علمه بذاته عين ذاته فانه الوهم يتبع بتقدير الذات ثم راء أن الشعور ولو كان هو الذات بعينه لما تصور هذا التوهم ولا يفي عليه أن ما ذكره من الاستدلال في مقابلة العلم بالغير علمه بذاته غاها لم نعرف حقيقة ما أمكن توهم اشتغاله أحدهما مع

ثبوت الآخر وهو مجموع فانه يجوز أن يكون الشيء واحدا لزم مختلفة غير متناهية صادقة على ذلك الشيء مساوية له ويعلم ذلك اللازم ولا به ذلك الشيء بحقيقته ولتصادق تلك اللازم فهو من أمصادق عليه كل منها غير مصادق عليه الآخر فيكون حينئذ أن توهم ثبوت مصادق عليه أحدهما مع اشتغاله مصادق عليه الآخر مع أمصادق عليه شيء واحد نفس الأمر والمخفى أن من قال منهم بأن الله تعالى يعلم ذاته لا بصورة زائدة على ذاته ويعلم بقدره لا به معلوم له وحاضره عنده من غير أخذ صورته فإنه لا يلزمه كثرة في المبدأ الأول

باعتبار العلم بذاته والعدم بغيره وأما الشيخ أبو علي فإنه قد ذهب في كتاب الاشارات الى أن علمه بذاته غير مقصور وشبهه بما عداه من حصول صور الاشياء في ذاته فالتكثرة لازمة عليه في علمه تعالى بغيره ويزعمه أيضا القول بكون الشيء كائنا ما عدا ما بالنسبة الى أمر واحد والقول بكونه محلا لعلولاته المتكثرة بأنه تعالى لا يوجد شيئا مما يات بذاته بل ينسبط الأمر والحال في ذاته غير ذلك مما يخالف الظاهر من مذهب الحكياء ١٤ وقدمنا وهم القائلون بنفي العلم عنه تعالى وأفلاطون القائل بقيام الصور بالمعقولة بذاتها

والمتشاور القائلون بانحدار العقل بالمعقول أغما ارتكبوها تلك الحشالات حذرنا من التزام هذه المعاني وأما الذين قالوا بأنه تعالى لا يعلم غيره تعالى عن قول المتكلمين هلوا كبارا فان مذهبهم وإن كان باطلا كما بينه الأمام الغزالي رحمه الله تعالى لاستلزامه تفصيل معلولاته عليه تعالى إلا أنه لا يزمهم التكرير فيه تعالى لأن علم الشيء بنفسه علم حضوري عندهم لا يحتاج فيه الى صورته فلهذا ليس بفعل الإنسان من وجود ذاته أصلا بل قد لا يثبت الله لاشيائه بأمر آخر فيظن أنه غافل عن نفسه وليس بغافل وأما قوله فان الوهم ينسج لتقدير الذات ثم طربان الشعر وخاله راجع الى ما تقدم من إمكان توهم الانفكاك وقد وردت ما فيه

والفصل العاشر في تحريرهم عن إثبات قولهم ان ذات الأول لا ينقسم بالجنس والفصل في قولهم المبدأ الأول لا يجوز أن يتركب بحسب العقل من جنس وفصل وإذا لم يكن له جنس ولا فصل لم يكن له هذا الحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتي وما يقال من أنه مشارك للممكنات في كونه موجودا وللقول في المسئلة فهو ليس مشاركا في الجنس بل في الخارج الأزمن فان مشاركته للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص الإيجابي فهو عين ماهية الواجب وحقايق وجودات الممكنات بالحقيقة لا يشترك فيها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم

لا بد وأن يتصور واحد اجمالا لاخذ وهذا تفصيل فانه اذا فرض شيء بهذه الصفة ووضع من بد الحاجة الى كل الثمر وأخذ احدى الطرفين في هذه الحال ليس هو غير المثل عن مثله وانما هو اقامة المثل بدل المثل فانه مهما أخذته بلغ مرادهم له غرضه فارادته انما تعلقت بغير أخذ احد اجمالا عند الترتيب المطلق لا بأخذ احد اجمالا وتغيره عن ترك الأخرى أعني اذا فرضت الاغراض فيها متساوية فانه لا يؤثر أخذ احد اجمالا على الثانية وانما يؤثر أخذ واحد منهما اجمالا وتغيره عن ترك الأخرى وهذا بين بنفسه فان تغيير احد اجمالا عن الثانية هو ترجيح احد اجمالا على الثانية ولا يمكن أن يترجح احد المتبينين على صاحبه عياهم ومثل وان كان في وجودهما من حيث هما شخصان ليسا شيئا بل لأن كل شخصين بغير أحدهما الثاني بمقتضى خاصية فان فرضنا الارادة تعلقت بالمعنى الخاص من أحد اجمالا تصور وقوع الارادة بأحد اجمالا دون الثاني لأن الغير بموجوده فانه اذا لم يتعلق الارادة بالثاني من جهة ما هما شيئا بل لأن هذه هو معنى ما ذكره من الوجه الأول في الاعتراض (عذرك أو واحد) الوجه الثاني من الاعتراض على قولهم انه لا يوجد صفة غير احد المتبينين عن صاحبه فقال الوجه الثالث من الاعتراض هو اننا نقول أنت في مذهبك ما تستغنى عن شخص من الشيء عن مثله فان العالم وجوده من السبب الموجب له الى هيئة مخصوصة عما نال تقاضاها فإختص بعض الوجودات استعماله تقدير الشيء عن مثله في العقل وفي الزم والطبع أو بالضرورة لا تختلف الى قوله صار ثبوت الوضع به أولى من قول الوضع وهذا لما لا يخرج عنه (قلت) محمل هذا القول ان الفلاسفة يزمهم أن يتروا بيان ههنا صفة في الفاعل للعالم يخص الشيء عن مثله وذلك يظهر من أن العالم يمكن أن يكون بشكل غير هذا الشكل وبكيفية غير هذه الكيفية لانه يمكن أن يكون أكبر مما هو عليه أو أصغر وإذا كان ذلك كذلك فهي مماثلة في اقتضاها وجوده قال الفلاسفة ان العالم اعم مما يمكن أن يكون بشكله المخصوص وكيفية أجماله المخصوصة وتعدد المخصوص وانما هذا القائل انما يتصور في أوقات الحدوث فله ليس ههناك وقت كان حدوث العالم فيه أولى من غيره (قيل لهم) قد كان عندك أن تحسبوا ههنا بيان خلق العالم وقع في الوقت الاصل ولكن زعمهم شقين متماثلين ليس يمكن الفلاسفة أن يدعوا بينهما اختلافا (أحداهما) تخصيص جهة الحدوث التي لا يقلك (والثاني) تخصيص موضع التطين من الافلاك فان كل نقطتين متقابلتين فرضنا في الخط الاصل من احداهما الى الثانية عبر مركز الكرة فانه يمكن أن يكونا نقطتين مخصصتين نقطتين عن سائر النقط التي تصلح أن تكون نقطتا الكرة الواحدة يعنيهما عن سائر النقط التي في تلك الكرة لا يكون الا هذه صفة تخصصة لاحد المتبينين (فان قالوا) انه ليس يصلح أن يكون كل موضع من الكرة محلا لتطين (قلنا لهم) يلزمكم على هذا الأصل ان لا يكون منشأها الاخر لا وقت قائم في غير الموضع انما بسيط وانه لا موضع هكذا كان له شكل بسيط وهو الكرة وأيضا فان ادعوا انه في موضع غير منشأه فقد يقال يقال لهم من أي جهة صارت غير منشأه بالطبع هل من جهة انها جسم أو من جهة انها جسم مهادي ولا يصح عدم التشابه من هاتين الجهتين وإذا كان هذا هكذا فكيف يستقيم لهم قولهم ان الاوقات في حدوث العالم متماثلة كذلك يستقيم لخصوهم ان جميع اجزاء الفلك في كونها أقطانا متساوية لا يظهر ان ذلك مختص ههنا موضع دون وضع ولا موضع ثبوت دون موضع فهذا هو تخصيص هذا السناد وهو خطي وذلك ان كثيرا من الأمور التي ترى

يكن له جنس ولا فصل لم يكن له هذا الحد ما يتركب من الجنس والفصل الذاتي وما يقال من أنه مشارك للممكنات في كونه موجودا وللقول في المسئلة فهو ليس مشاركا في الجنس بل في الخارج الأزمن فان مشاركته للممكنات انما هي في الوجود المطلق وهو خارج عن ماهيته لازم له والمبدئية اضافة لازمة له بالقياس الى معلولاته خارجة عن ذاته وأما الوجود الخاص الإيجابي فهو عين ماهية الواجب وحقايق وجودات الممكنات بالحقيقة لا يشترك فيها الا في الوجود المطلق الذي هو خارج عنها لازم



لها وأما الجوهرية فالمتشككون منهم على أنه تعالى ليس بجوهر إذا جوهر هو الوجود لا في موضوع وليس المراد بالوجود في ذاته  
الجوهر لا وجود بالفعل واللازم من العلم بجوهرية الشيء العلم بوجوده وليس كذلك بل المراد منه ماهية إذا وجدت في الأعيان كانت لا في  
موضوع وهذا المعنى غير صادق على الواجب أفليس له عندهم ماهية يعرفونها الوجودا فغا حقيقة عين الوجود الخاص الواجب فلا  
يكون معنى الجوهر مشتركا بينهما وبين غيره وهذه الدعوى وإن لم تكن مخالفة ١٥ لأصول الإسلام إلا أنه لا يتم دليلهم

بالبرهان أنها ضرورية في يادئ الرأي يمكنه (حكى عن الفلاسفة) أنهم يزعمون أن البرهان قائم  
عندهم على أن العالم مؤلف من خمسة أجسام جسم لا تقبل ولا تخفف وهو الجسم السماوي الكروي  
المعزك دوو أرباعه أجسام اثنتان منها أحدهما ثقيل بالاطلاق وهي الأرض التي هي مركز مركز الجسم  
المستدير وخفيف بالاطلاق وهي النار التي هي في مقعر تلك المستدير وأن الذي يلي الأرض هو الماء  
وهو ثقيل بالاضافة إلى النار وخفيف بالاضافة إلى الأرض ثم يلي الماء الهواء وهو خفيف بالاضافة إلى الماء  
وثقيل بالاضافة إلى النار وأن سببا استواء الأرض لنقل المطلق هو كونها في غاية البعد من الحركة  
الدائرة وذلك كانت هي المركز الثابت وأن السبب في الخفة للنار بالاطلاق هو أنها في غاية القرب من  
الحركة المستديرة وأن التي بينهما من الأجسام أغوا جفيم الأمر أن جميعا أعني الثقل والخفة لا يكونان  
في الوسط بين الطرفين أعني الموضوع البعد والأقرب وأنه لا الجسم المستدير لم يكن هذه لك لا تقبل ولا  
خفيف بالنسبة ولا أثقل ولا فوق بالطبع لا بالاطلاق ولا بزيادة ولا كانت مخالفة بالطبع حتى تكون  
الأرض مثلثا شأنا أن تحرك إلى موضع آخر وكذلك ما بينهما من الأجسام فإن العالم إنما ينتهي  
من جهة الجسم الكروي لأن الجسم الكروي متناهي في طبعه ما كان يحيط به سطح واحد مستدير وأما  
الأجسام المستقيمة فليست متناهية في هذا كان لا يمكن فيها مادة لا نقصان ولذلك كانت غير  
متناهية في ذاتها وإنما كان هذا لم يصح أن يكون الجرم المحيط بالعالم إلا كرويا والافكانت الأجسام  
يجب أن تنتهي إلى أجسام أخرى أو غير ذلك إلى غير نهاية وأما أن ينتهي إلى الخلاء وقد تبين امتناع  
الأمور فمن تصور هذا علم أن كل عالم يفرض لا يمكن أن يكون الأمن هذه الأجسام وأن الأجسام  
لا تخالو أن تكون أجسام مستديرة فتكون لا تقبل ولا خفيفة وأما مستقيمة فتكون أمانتية وأما خفيفة  
أعني أمانا وأما أراضا وأما بينهما هذه لا تكون إلا مستديرة أو في محيط مستدير لأن كل جسم إما  
أن يكون مقعرا من الوسط أو إلى الوسط وأما حوالى الوسط وأن من تحركات الأجرام السماوية بعينها  
وشما لا متزجت الأجسام وكان منها جميع الكائنات المتضادة وأن هذه الأجسام الأربعة لا تزال من  
أجل هذه الحركات في كون دائم ونسب دائم أعني في أجزائها وأنه لو تعطلت حركة من هذه الحركات  
لفسدها النظام والترتيب إذ كان ظاهرا أن هذا النظام يجب أن يكون تاما لئلا يفسد وجوده من هذه  
الحركات وأنه لو كانت أقل أو أكثر لاختل هذا النظام أو كان نظاما آخر وإن عدد هذه الحركات إما  
على طريق الضرورة في وجودها أو على طريق الاختيار وهذا كله فلا قطع عن أن يتبين بمرهان  
وأن كنت من أهل البرهان فانظر في مواضعها وهم هنا أقول هي أقنع من تناول هؤلاء فاتها وإن  
لم تغدك اليقين فانه تفيدك غلبة ظن بحركات الوقوع اليقين بالنظر في الماوم وعليك أن تتوهم أن  
كل كره من الأكر السماوي بنفسه جفيم قبل أنها ذوات أجسام محدودة المقدار والشكل وانها  
معركة بذاتها من جهات محدودة لأن أي جهة أتفتت وكل ما هذ أصفته فهو هي ضرورة أعني أنه  
إذا ما ساجس محدود الكيفية والكمية يتحرك في المكان من قبل ذاته من جهة محدودة لا من  
قبل شيء خارج عنه ولأن أي جهة أتفتت من جهاته وأنه يتحرك معالي وجهين متقابلين قطعت أنه  
حيوان وأغلق الأمن قبل شيء خارج لأن الجسم يد يتحرك إلى جبر المتناطيس إذا حضره جبر

مفهومات متعددة متعلقة بها يسمى أعني لخصائصها وهذه المفهومات وإن كانت متناثرة في الزمن بحسب أنفسها ووجوداتها  
أرض إلا أنها ضرورية للشيء واحد في ذاته بسط لا تعدد فيه غايته أن ذلك الأمر البسيط بحيث يجوز أن يؤمن من ذاته بدون اعتباره وارضه  
مفهومات متعددة محمولة عليه فإن اردنا بحثنا حجة إلى الغير في ذاته ووجوده هذا الغير فلا نسلم استحالة واستلزامه للأمان وإن اردنا  
معنى آخر فلا بد من بيان حتى نتكلم عليه (فإن قلت) الأدلة الدالة على الوجود الذاتي دلت على أن الموجود في الزمن هو عين

أما ماهية الخارجة فبما تكون الماهية الواحدة هي تقدير تركها في العقل من الخفص والفصل مركبة في عدة نفسها من أمرين  
محتاجة إلى الفكر واحد منهما مافيه ود المحذور (قلت) الأجزاء العقلية المتحدة بحسب الخارج ماهية ووجودها إلا ما أن تختلف ماهية  
وتتحد وجودها أو تختلف في الماهية والوجود معا وعلى الأول أن قام ذاتها للوجود الواحد بكل واحد من تلك الأجزاء لم حلول شيء  
واحد في حال متعددة وإن قام مجموعها ١٦ من حيث هو لزوم وجود الشكل بدون الجزء وكلاهما محال (لا يقال) لأنهم إنهم

والخاص أن الأمر البسيط الذي لا تعدد فيه أصلاً بحسب الخار ج لا في ذاته لا في وجوده وأذا وجد في العقل فصله حكمته العقل المعقود من متميزين بهذا التفصيل والتعدد انما يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخار ج فيكون البساطة لازمة للماهية بالنظر الى الوجود الخار ج والترتيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون الماهية معاً لمخال لبحسب الخار ج محتاجة الى غيرها في تاهتها وجودها الخار ج بل عند حصولها في الذهن ولا نسأل استحقاقه واستزاعه لا مكان (المسألة الثاني) ان واجب الوجود

الإشراك شيئاً من الأشياء في ماهية إن كل ماهية لها سوى الواجب مقتضى إمكان الوجود فلا إشراك الواجب غيره في ماهية تلك الغير فلازم إمكانه تعالى، ذلك علو كبره وإذ لم يكن مشاركاً غيره في ذاته لم يتحجج في العقل أن أصله بغيره من غير فلا يكون مكملاً في العقل (وجوابه) أن ما ذكره كمنى على أن لا يكون في الوجود وأحياناً ولا في غير زمان يكون بينهما جسدي مشترك غير مقتضى إمكان الوجود له وجوده وبتنجز كل منهما من الآخر يفصل ذاتي فلا يلزم إمكان الواجب ١٧ وقد بينا أن ما ذكره من الأدلة على

( ۳ - تہافت - ابن رشد )

﴿ ٣ - تنهايت - ابن رشد ﴾  
 تام الماعرف فموضعه (وقد يجاب) بأن قولك كل ماهية لمساوى الواجب  
 مقتضية لامكان الوجود أن يرد به كل ماهية نوعية غيبية لمساواة نفسها انه يقتضي إمكان الوجود أن الواجب لأشراك شيا في تلك  
 الماهية ولكنه لا بقيد المطلوب وأن كان المراد الماهية أهم من أن تكون نوعاً أو خاصية فلا نسف ذلك بل لا يجوز أن يكون الواجب  
 جنس يتدرج تحته نوعان الواجب ويمكن آخر ماهية ذلك الجنس من حيث هي لا تقتضي إمكان الوجود ولا وجود بل إننا نسف

الماضي افضل الراجح صار واجبا وان انضم اليه افضل الممكن صار محكما وفي بحث لان كل مفهوم سواء كانت طبيعته نوعية او حسية اذا انضمت اليه من حيث هو مع قطع النظر عما يفارقه اما ان يقتضي وجوده اقتضاها تاما او لا والاول الواجب والثاني اما ان يقتضي عدمه اقتضاها تاما او لا والاول المتنع والثاني الممكن وهذه القسمة عقلية ضرورية لا يخرج عنها اصلا والطبيعة الجنسية التي توجد في الممكن لا يجوز ان يقتضي وجودها اقتضاها ١٨ تاما ولا اقتضاها مع الماهية النوعية الممكنة في الخارج اما ان يوجد هذا الاقتضا

فلا يترتب كون الممكن واجبا  
اولا فلا يترتب مختلف مقتضى  
الذات عنها ونقل الامام  
سجدة الاسلام الغزالي رحمه  
الله تعالى عن نفسه في بيان  
هذا المطلوب نفسه له  
ما ذكره الشيخ ابو علي في  
بعض كتبه من ان كل  
مركب ذات كل جزء منه  
ليس هو ذات الآخر ولا  
ذات المجتمع فاما ان يصح  
لكل واحد من جزائه مثلا  
وجوده مفتردا لكنه لا يصح  
الاجتماع وجود دونهما  
فلا يكون المجتمع واجب  
الوجود او يصح ذلك  
لعدمها فكيف لا يصح  
لجميعه ولا في الاجزاء  
وجودونه فاما يصح له  
ذلك من المجتمع والاجزاء  
الاخر فليس واجبا لوجود  
بل واجب الوجود هو  
الذي يصح له ذلك ولن كان  
لا يصح لتلك الاجزاء مفترقا  
الجملة في الوجود ولا لجملة  
مفترقا لاجزاء وتلقى وجود  
كل الاخر فليس شيئا منهما  
بواجب الوجود فيكون كل  
منهما محكما اعتراض  
عليه بما حاصله ان البرهان  
انما يدل على انقطاع سلسلة  
الممكنات بوجوب لا يحتاج  
الى فاعل فلم لا يجوز ان يكون ذلك الوجود مركبا من  
جزأين كل واحد منهما لا يحتاج لشيء املا ويكون المجتمع منهما محتاجا الى كل منهما في تقويمه من غير احتياج الى فاعل وجوده فان اريد  
بواجب الوجود في قوله فلا يكون المجتمع واجب الوجود ما لا يحتاج الى فاعل فلا نسلم انه لا يكون واجب الوجود وان اراد بالاحتياج  
التي هي اصلا سواء كان جزءا معقوما وغيره فليس له ان لا يكون واجب الوجود بهذا المعنى لكن البرهان ما دلى على انقطاع السلسلة لا يكون

من

محتاج الى الفاعل ولا يصح تقدم كونه واحدا بالشيء الاخر ورد الامام الرضا عليه السلام ان يكون شي من الميزان مفتوحا الى الآخر الا  
 فان كان الثاني كان كل واحد من تلك الاجزاء متعلا بنفسه وغنيا عن غيره وكل ما كان كذلك لا يكون شيئا جزئيا للشيء واحد له وحدة  
 حقيقة ضرورة ان الامر واثني لا يكون بينهما احتياج لان تركيب منهما ماهية لها وحدة حقيقة فاجزاء الواجب ليست اجزائه وهذا  
 خلف وان كان الاول كان بعض تلك الاجزاء متعلبا ببعض الآخر وكل ما هو معلول منها كان محكما ١٩ لذاته فلا يكون المركب واجبا

من ضرب التفسير بغيره ان احداهما انهم الفوا هذا الوجود الدوري قد بما وذلك انهم انقوا كون الواحد  
 الحاضر فساد الماتله وكذلك فساد الفاسد منهما القوة كونها مده فوجب ان يكون هذا التفسير القديم  
 عن محرك قديم ومحرك قديم غير متغير في جوهره واغما هو متغير في المكان باجزائه أي تقرب من  
 بعض الكائنات وبه قد يكون ذلك فساد الفاسد منهما او كون الكائن وهذا الحزم الساموي هو  
 الموجد الغير المتغير الا في الاصل لا في غير ذلك من ضروب التباين فهو سبب السوادت من جهة افعاله  
 الحادثة وهو من جهة اتصال هذه الافعال له اعني انه لا اول لاول آخر عن سبب لا اول له ولا آخر والوجه  
 الذي من قبله ادخلوا موجودا قد ليس بحسب املا ولا ذي هو ليس هو انهم وجدوا جميع احناس  
 الحركات ترتقي الى الحركة في المكان ووجود في المكان ولا ترتقي الى محرك من ذاته عن محرك او غير  
 محرك اصلا بالذات والبايعرض والاحداث بحركات متكررات بها غير متناهية وذلك مقبول فيلزم  
 ان يكون هذا المحرك الاول ازلما والآخر اولا وكان ذلك كذلك فكل حركة في الوجود فهي ترتقي  
 الى هذا المحرك بالذات بالبايعرض وهو الذي هو مدغم في محرك في حين ما يحركه واما كون  
 محرك قبل محرك مثل انسان ولد انما تافذ بالبايعرض لا بالذات واما المحرك الذي هو شرط في وجود  
 الانسان من اول تكوينه الى آخره بل من اول وجوده الى انتضاء وجوده فهو هذا المحرك وكذلك  
 وجوده هو شرط في وجود جميع الموجودات بشرط في حفظ السموات والارض وما بينهما وهذا كاه  
 ليس يبين في هذا الموضع بغيره وان ولكن باقول هي من جنس هذا القول وهي اقبح من اقول المعلوم  
 عندهم انصف وان تر فكذلك هذا افتداسه مستند عن الانفصال الذي تر فيه او ما مدغم عن خصمه  
 الفلاسفة في وجه الاعتراض عليهم في هذه المسئلة قائم انفصالا ناقصة لانه اذا لم يكن الجهة التي من  
 قبلها ادخلوا موجودا ازلما في الوجود لم يبين وجه انفصالهم عن وجود الحادث عن الاذن وذلك هو  
 كما قلنا بتوسط ماهو اولى في جوهر كائن فاعلم في حركاته الجزئية لا في الحركة الكلية الدورية او بتوسط  
 ماهو من الافعال اولى بالجنس أي ليس له اول ولا آخر (قال ابو حامد) مجيها عن الفلاسفة قلت نحن  
 لا نجد صدور حادث من قديم أي حادث كان بل نجد صدور حادث من قديم هو اول الحادث من  
 القديم اذ لا يرق في حالة الحادث ما قبله في ترجع جهة الوجود لاهن حيث حضور وقت ولا آله ولا شرط  
 ولا طبيعة ولا عرض ولا سبب من الاسباب تجدد له حالة واما اذا لم يكن هو الحادث الاول جازا ان يصدر  
 منه عند حدوث شيء آخر من استعداده داخل القابل او حضور الوقت الموافق او ما جرى هذا المجرى  
 ولما ارد ابو حامد عنهم هذا الجواب قال بجيها لهم اما السؤال في حصول الاستعداد وحضور الوقت  
 وكل ما يجده فقام فانما ينسأل الى غير نهاية او يدعي الى قديم يكون اول حادث منه (أقول)  
 هذا السؤال هو الذي سألهم اولاهته وهذا النوع من الازام هو الذي ازمهم منه ان يصدر حادث عن  
 قديم ولما اجاب عنهم بجواب لا يطابق السؤال وهو تجويز حادث عن قديم لاحداث اول اعداد عليهم  
 السؤال مرة ثانية والجواب عن هذا السؤال هو ما تقدم من وجه صدور الحادث عن القديم الاول لانما  
 هو حادث بل بهما هو اولى بالجنس حادث الاجزاء وذلك ان كل فاعل قديم عندهم ان يصدر عنه حادث  
 بالذات فليس هو القديم الاول عندهم وفعله عندهم مستند الى القديم الاول اعني حضوره وشرط فعمل

بل الواجب الجزئية الآخر  
 (فأذلت) لم لا يجوز ان  
 لا يكون شي من الميزان  
 مفتوحا الى الآخر وتكون  
 بينهما ملازمة كما بين  
 الآلة والنبوة فستر كتب  
 منهما ماهية واحدة وحدة  
 حقيقة ولم لا يكتفي هذا  
 القدر في تركب الماهية  
 الحقيقية الواحدة (قلت)  
 ضرورة العقل حاكم بان  
 كل ما استغنى عن آخر في  
 قوامه ووجوده وتخصه  
 كان المركب منهما  
 واحدا اعتبارا كالانسان  
 الموضوع تحت الجنس  
 لاهية واحدة وحدة  
 حقيقة فان كان بين  
 الاجزاء احتياج في أحد  
 ما ذكرته كان بعضهما محكما  
 محتاجا الى فاعل قطعا فلا  
 يكون المركب منهما واحدا  
 والام يكن الواجب الذي  
 له وحدة حقيقة مركبا  
 منها وقد يقال التلازم عند  
 التحقيق لا يقتضيه الا  
 العلة الموجبة وتكون اما  
 بينها وبين معلولها وبين  
 معلولين خالا كيف اتفق  
 بل من حيث تقتضي ذلك  
 العلة تعلقا بالكل واحد  
 منهما بالآخر كما بين المصويرة

والمدوي وكل شئين اس احدهما متوجبه للاخر ولا ارتباط بينهما بالانتساب الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما بالآخر ويمكن  
 فرض وجود احدهما مفردا عن الآخر فيلزم على تقدير التلازم بينهما ما يكون أحد الجزأين معلولا لآخر او كونهما معلولين  
 لعله ثالث متفصل عنهما فلا يكون التلصص منهما واجبا ودوام تعلق كل منهما بالآخر كاف في التلازم بينهما لا امتناع ان يكون  
 كل منهما عن الآخر حيث قد من أين يلزم ان يكون احدهما معلولا لآخر او كونهما معلولين لعله ثالث متفصل عنهما فلا يكون التلصص

أن يكون نقاق كل منهما بالأخر بحسب ماهيته من غير توقف لأحدهما على الآخر ولا لزمان خارج عنهما (ثم قال الامام  
 القزالي) رحمه الله تعالى الجواهر بقوله وجودية والمادية وأن لم تكن جسداه تعالى لانهما ليست مقولة في جواب ما هو لكن الواجب  
 تعالى عندهم عقل مجرد كان سائر العقول التي هي الابداء لا وجوده قول مجردة عن المواد ليست المقابلة للمجردة من الاوانم للذات  
 بل هي حقيقة حسيه وهذه الحقيقة ٢٠ الجسمية مشتركة بين الاول وسائر العقول ولا يمكن أن لا يتباينها بشئ آخر لا متنازع

الاثنية بدون التمايز فلا بد ان من فصل به يتميز  
 عن سائر العقول فيلزم التركيب (قال) والذليل  
 عليه أن العقول التي هي معولات أنواع مختلفة  
 وأغناسا كما في العقلية  
 وأفترقاها بعقول سوى ذلك وكذلك الأول تعالى  
 يشارك جميعها في العقلية فهم فيه بين نقض القاعدة  
 أو المصداق أن العقلية ليست مقومة لذات  
 وكلاهما محالان عندهم ولا يعني علي أن العقلية  
 ما لها مجردة عن المادة وهو معنى ساقى لازم لذات  
 الأول خارج عن حقيقة وكذا بالنسبة إلى العقول  
 أيضا فليست العقلية مقومة لذات المبدأ الأول  
 ولذات العقول أصلا حتى يلزم بسبب الاشتراك  
 فيها الاتصاف بالنقصان فيلزم التركيب وأما  
 الجواهر فإن قال بعضهم يكونها جنسا لاجزاءها  
 لكنهم منعوا كون المبدأ الأول جوهر فلا يلزمهم  
 تركبه بخلاف العقل فانه عندهم مركب من  
 الجنس والفصل وبعضهم

القديم الذي ليس بأول يستند إلى القديم الأول على الوجه الذي يستند إلى المحدث عن انقديم الأول  
 وهو الاستناد الذي هو بالكل لبا لاجزاء ثم أتى بجواب من الفلاسفة بأن صور بعض التصو يرتبهم  
 ومعناها انما لا تصور حادث عن قديم الاواسطة حركة دورية تشبه القديم من جهة انها الأول لها ولا آخر  
 وتشبه الحادث بأن كل جزء منها يشوبهم فهو كائن وقاعدتو تكون هذه الحركة بحسب حدوث أجزاءها بمبدأ  
 الحوادث ويكون بازائه كثيرا فلا لازم ثم قال في الاعتراض على هذا الخبر الذي من قبل صدور  
 الحادث عن القديم الأول على مذهب الفلاسفة فقال لهم الحركة الدورية واحدة هي أم متعددة فان كانت  
 قدمة فكيف صارت مبدأ الحوادث وان كانت حادثه افترقت إلى حادث وتسايل الأمر وقوله كن انما  
 من وجه تشبه القديم ومن وجه تشبه الحادث وتشبه القديم من جهة انها ثابتة وتشبه الحادث من جهة  
 انها متغيرة (فقول) أي مبدأ الحوادث من جهة انها ثابتة أم من حيث انها متغيرة فان كانت من  
 حيث انها ثابتة فكيف صدرت حادث عن شيء من حيث هو ثابت وان كان صدر من حيث هو متغير  
 فهو محتاج إلى ما هو سبب التعدد وتسايل ذلك هذا معنى قوله وهو قوله طائي فانه لا يصددها  
 الحادث من جهة ما هي ثابتة وأما صدرتها من حيث هي متغيرة لانها لا تفتتح إلى سبب مجرد يحدث  
 من جهة ان مجردها ليس هو مبدأ وأما هو فعل قديم أي الأول له ولا آخر فوجب أن يكون فاعل  
 هذا هو فاعل قديم لأن الفعل القديم لفاعل قديم والمحدث لفاعل محدث والحركة انما تنقسم من معنى  
 القديم لئلا أنها الأول لها ولا آخر وهو الذي يفهم من ثبوتها فان الحركة ليست ثابتة وأغماهي متغيرة  
 فلما شعر أبو حامد بهذا قال وهم في الخبر وجع من هذا الزمان نوع احتسالي سنو رده في بعض المسائل  
 (قال) أبو حامد رضي الله عنه الدلائل الثاني لهم في المسئلة زعموا ان الفاعل بأن العالم متغير عن الله تعالى  
 والله تعالى لا يتقدم عليه ليس بخلا ما ان يرتبه الله متقدم بالذات لا بالزمان كقديم الواحد على الاثنين  
 فانه بالجميع مع أن يجوز أن يكون معه في الوجود الزمانى وكقديم العلة على المعلول مثل حركة الشخص  
 على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فانما متساوية في  
 الزمان وبوضها على بعضها معلول اذ يقال تحرك الظل بحركة الشخص وتحرك الماء بحركة اليد في  
 الماء لا يقال تحرك الشخص بحركة الظل وتحرك اليد بحركة الماء وان كانت متساوية فان أردت تقدم  
 الدارى سبحانه على العالم هذا الزمان أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما حادثا والآخر قديما  
 وأن أردت بان الله متقدم على العالم والزمان بالذات بل بالزمان فاذن قبل وجود العالم والزمان زمان  
 كان العالم فيه معقوما ذاك ان عدم سابقه لى الوجود وكان الله تعالى سابقا لهما فبذلك طرأ من جهة  
 الآخر لا طرف لهما من جهة الأول فاذن قبل الزمان زمان لانها له وهو متناقص ولا حله بتسهيل القول  
 بحدوث الزمان وانما وجب تقدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة ووجوب قدر الحركة وإذا وجب تقدم  
 الحركة وجب تقدم الحركة الذي يدوم الزمان يدوم حركته (قلت) اما سابق القول الذي حكاه عنهم  
 فليس بدهان وذلك ان حاصله هو ان الدارى سبحانه وان كان متقدما على العالم اما ان يكون متقدما  
 بالسببية لا بالزمان مثل تقدم الشخص ظله واما ان يكون متقدما بالزمان مثل تقدم البناء على الخائط  
 فان كان متقدما تقدم الشخص ظله والدارى قديم فانه عالم قديم وان كان متقدما بالزمان وجب أن يكون

ذهب إلى أن الجواهر ليس بجنس والعقول بسيطة وتمايز بعضها عن بعض بذواتها المتخالفة لا بالاقول متقدما  
 الفصل الحادى عشر في ابطال قولهم ان وجود الأول عن ماهيته  
 الاسلام وهذا المذهب بعض الحقيقة من متاخر المتكلمين والدلائل الذي هو عليه الشيخ في كنهه هو ان وجود واجب لو كان زائدا  
 على ماهيته لكان قائما بالاولى لم يكن موجودا أصلا لو كان بالمكان مقتضى الوجودى غير فيكون مقتضى الوجود والمقتضى الوجودى

الغير ممكن وكل ممكن يحتاج الى مؤثر ومؤثر فيه اما نفس تلك الماهية او غيرها الا ان يكون غيرها بالازم انفقوا الواجب في وجوده  
الى غيره فلا يكون الواجب واحيا بالاحراز فيكون نفسه الماهية وان حاز ان تكون علة لبعض صفاتها لكن لا يجوز ان تكون  
علة لوجود نفسه اذا انقضى في الوجود لا بد وان تقدم عليه بالوجود فلو كانت الماهية الواجبة علة لوجوده لتقدم على وجودها  
بالوجود فلو جود المتقدم اما نفس الوجود المفروض او غيره فان كان نفسه لم تقدم ٢١ الشيء على نفسه وهو محال وان كان غيره

عادا الكلام اليه فكان  
الشيء وجودات لانهاية  
طاهروا ايضا محال ويلزم  
انضا ثبوت المطلوب على  
تقدير علة لان الماهية  
المتعقبة لجميع تلك  
الوجودات المتسلسلة لا بد  
ان يتقدمها بوجود  
لا يكون زائدا عليها بالام  
يكن الجميع جميعا بل  
عدها واجب عنه بوجه  
(أحدها) ماذكر صاحب  
الاشراف وهو ان الوجود  
لا يزيد في الديات على  
الماهية الموجودة بل  
زيادته عليها في الاذهان  
فقط فهو واعتبار على  
لا هوية غنية فلا له له  
في الاعيان لا الماهية ولا  
غيرها حتى يلزم ماذكر  
من التحذور وده هذا  
الجواب بان الوجود وان  
لم يكن له هوية هينة لكن  
لماهية اتصاف به بحسب  
نفس الامر فهو وان لم يحتج  
الى علة موجودة له لكنه  
من اذهابات العقلية  
التي لا وجود لها في الخارج  
لكن له احتياج الى العلة  
باعتبار انصاف الماهية  
به فتلك العلة اما غيرها  
فيلزم انفقوا الماهية

متقدمة على العالم زمان لا اول له فيكون الزمان قدما لانه اذا كان قبل الزمان زمان فلا يتصور وجوده  
واذا كان الزمان قدما فالحركة تدعى لان الزمان لا يقم الامع للحركة واذا كانت الحركة قدما فالحركة  
به القديم والحركة هائش ورة قديم واقعا كان هذا البرهان غير صحيح لان الباري سبحانه ليس شاملا لزمان  
يكون في زمان والعالم شأنه ان يكون في زمان فليس يصدق عنه ما يصدق عليه في العالم انما كان يكونا  
فما اما ان يكون متقدما على الزمان والسببية لان التقدم ليس شاملا لزمان يكون في زمان والعالم شأنه  
ان يكون في زمان (قال ابو حامد رضي الله عنه) لا الاعتراض هو ان يقال ان الزمان حادث مخلوق وليس  
قبله زمان اصلا ومعنى قولنا ان الله تعالى متقدم على العالم والزمان انه كان ولا عالم ولا زمان ثم كان ومعه  
عالم وزمان ومعنى قولنا كان ولا عالم وجودات الباري سبحانه وعدم ذات انه المقتضى ومعنى قولنا كان  
ومعه عالم وجوده الثاني فقط ومعنى التقدم انفراد بالوجود فقط والعالم كخص واحد وقولنا كان  
القول لا يسيى خلاص كان وعيسى معه لم يتقدم الفاظ الوجودات وعدم ذات ثم وجوداتين وليس  
من شرطه ذلك تقدير شيء ثالث وهو الزمان وان كان لوهم لا يسكت عن تقدير شيء ثالث وهو الزمان فلا  
النتائج الى اخطايط الاوام (قلت) هذا قول معل على حيث قلته قد قام البرهان ان هذه ثلثين من  
الوجود (أحدها) في طبيعة الحركة كرهنا هذا لاختلاف الزمان (والآخر) ليس في طبيعة الحركة وهذا  
أزلي وليس بتصف الزمان اما الذي في طبيعة الحركة فهو موجود معلوم بالحس واللفظ واما الذي ليس  
في طبيعة الحركة ولا في الطبيعة قد قام البرهان على وجوده عند كل من يعترف بان كل محرك له محرك  
وكل مقفول له فاعل وان الاسباب المحركة بعضها ايضا لا تقري غير ثمانية بل تنتهي الى سبب اول غير  
مضرك اصلا وقام البرهان ايضا على ان الوجود الذي في طبيعة الحركة ليس يتقدم عن الزمان وان  
الوجود الذي ليس في طبيعة الحركة ليس يلحقه الزمان واذا كان كذلك فتقدم أحد الموجودين على  
الآخر اعني الذي ليس يلحقه الزمان ليس يتقدم زمانيا ولا تقدم الله على المعلول الذين هما من طبيعة  
الموجودات المحركة بل تقدم النفس على ظله ولذلك كل من شبه تقدم الموجود الغير محرك على المحرك  
بتقدم الموجودين المحركين أحدهما على الثاني فقد أخطأ ذلك ان كل موجودين من هذا الجنس هو  
الذي اذا اعتبر أحدهما على الثاني صدق عليه انما كان يكون معه وامام تقدمه على زمان او متأخر عنه  
(ثالث) من سلك هذا المسلك من الفلاسفة هم المتأخرون من أهل الاسلام لقلة تخصصهم في هذا المذهب القديم  
فاذا تقدم أحد الموجودين على الآخر هو تقدم الوجود الذي هو ليس يعتبر ولا في زمان على الوجود  
المتغير الذي في الزمان وهو نوع آخر من التقدم واذا كان ذلك كذلك فلا يصدق على الوجودين انهما  
معاولان أحدهما تقدم على الآخر فقول أبي حامد ان تقدم الباري سبحانه على العالم ليس تقدم زمانيا  
صحيح لكن ليس يفهم تأخر العالم عنه اذا يكن تقدمه زمانيا لا تأخره لولم عن العلة لان التأخر يقابل  
التقدم والاعتباران هما من جنس واحد ضرورية على ما تبين في المعلوم فاذا كان التقدم ليس زمانيا  
فان تأخر ليس زمانيا ويرد في ذلك ايضا الشك المتقدم وهو كيف يتأخر المعلول عن العلة التي استوفت  
شروط الفعل واما التلافة للموضوعات المتحركة ليس لكي يتقدم بل لمزهم هذا الشك وامكنهم  
ان يدعوا وجه تصدق الموجودات الحادثة عن موجود قديم ومن يحجهم ان الوجود المتحرك ليس له

الواجبة في انصافه بالوجودات امر خارج عن ذاته او قبيلها فيلزم تقدمه على وجودها بالوجود (لا يقال) ذات الواجب تعالى لا واجب  
انصافه بالوجود بل يجوز ان لا يتصف به بل يكن هناك احتياج الى علة الخارج الى العلة والامكان فان شأن العلة ان يخرج أحده  
الطرفين المتساويين على الآخر فاذا لم يكن هناك طرفان متساويان فاي حاجة الى العلة وما يقال ان الواجب هو الذي يقتضي ذاته  
وجوده فيجب ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتصف بالوجود لان هناك اجتزاء وتجزؤ (لا يقال) لا انصاف ليس بما يتصور ان يستعني

عما يغدها بالكلية حتى يتصور أن يكون واجباً انظر إلى ذاته مرفوعاً احتياجه إلى موضوع وعقده فهو من حيث هو ولا يكون إلا حائراً حصوله ولا حصوله فلا بد في ترجيح أحدنا في حصوله ولا حصوله من جميع الما لذات أو غيرها فإنما أحد المحذورين قطعاً (وثانها) ما ذكره الامام الرازي رحمه الله تعالى وهو أن الالزام على الوجود يجب أن تكون متقدمة على معلولها إلى وجوده فإن الالزام لا شك في تقدمها على العلول وأما أن ٢٢ هذا التقدم إلى الوجود فهو على الجوز أن تكون الماهية من حيث هي على وجودها

فقتدم عليه ذاتا لا وجودا  
أولا ترى أن ماهيات  
الممكنات على قابلية  
لوجودها تمام أنها لا يجب  
تقدمها عليها بالوجود إلا  
ثم وجود الشيء نفسه  
ووجوده وان كان تقدم  
العلية القابلية لا بالوجود  
فلا يجوز أن يكون الحال  
في العلة الفاعلية أيضا  
كذلك (فان قيل) إذا  
جدو زمان تؤثر ماهيته  
قبل الوجود وفي وجود  
فقهه اقل لا يجوز أن تؤثر  
تلك الماهية قبل وجودها  
في وجود العالم وحيتئذ  
لا يمكن الاستدلال بوجود  
الآنواع على وجودها  
(قلنا) ضرورة العقل  
فارقة بينهما فانا نفصل  
بالضرورة أن الشيء عالم  
يجد لا يكون سببا لوجود  
غيره بخلاف ما اذا كان  
سببا لوجود نفسه ورد  
هذا الجواب أيضا بان  
الفاعل للوجود لا بد أن  
يلحق العقل له وجودا  
أولا حتى يمكن أن يلاحظ  
له افادة الوجود لان مرتبة  
اليجاد متأخرة عن مرتبة  
الوجود بالضرورة فان  
الوجود في نفسه لا يتصور

منه إحداهما قطعا سواء كان إيجابا دغیره أو إيجابا دغیره فلا یجوز أن تكون ماهة الواجب من حیثی مقتضیه المقایسة لوجودها وأما الماهة القابلیة فهی مستقیده لوجودها مستقیده لوجودها لا بد وأن یلاحظ أنه العقل الخالص من الوجود حتی عکته أن یلاحظ أنه استفادة الوجود وذلك لأن استفادة الحاصل محال کصحة فلا یجوز أن یقتدم قابل الوجود ومستقیده علیه بالوجود ضروریة (ثم قال الإمام الرازی) معتزله اشعل الشیخ فاعتد جواز أن تكون ماهیة الشيء سیالیهة من صفاته بالماهیهة فإذا كانت مؤثرة فی



صفته من صفات نفسها كانت هذه تلك الصفة ولا يجوز أن تكون تقدمها على تلك الصفة بالوجود والآن تكن الالهة نفس الماهية فقط بل الماهية الموجودة لكن سلم الشيخ ان الالهة هي نفس الماهية فثبت ان تقدم الماثر على الازل لا يجب أن يكون بالوجود (ووجهه) ان الشيخ لم يقل ان نفس الماهية من حيث هي تكون صفة من صفاته بل قال يجوز ان تكون ماهية الشيء صفة من صفاته وأن تكون صفة له سببا لصفة أخرى مثل الفعل للخاصة ولكن لا يجوز ان تكون الصفة التي هي الوجود التي

انما هي بسبب ماهية  
التي ليست هي الوجود  
بسبب صفة أخرى لان  
السم يتقدم في الوجود  
ولا يتقدم بالوجود قبل  
الوجود هذه عبارة وليس  
فيه دلالة على ان الماهية  
من حيث هي من غير  
مدخلة في الوجود تكون  
سببا لصفة بل الظاهر ان  
مراد ان الماهية من حيث  
هي من غير اعتبار الوجود  
لا تكون سببا للشي فلا يجوز  
أن تكون سببا لوجودها  
والآن تقدمها على الوجود  
بالوجود ويجوز أن تكون  
سببا لغيره من الصفات  
اذ لا يلزم من سببية ما  
محدود وما يقال من ان  
الماهية من حيث هي  
يمكن أن تكون صفة  
مفعولها كالاربعة لوجهية  
ملاسه وان كونها من  
حيث هي مع قطع النظر  
عن وجودها مطلقا حارجا  
وهذا متصف بصفة أو  
علة لانها صفة بحيث  
لا يكون لوجودها وجه  
ما يدخل في ذلك الاتصاف  
ولذلك العلة أصلا غير مفعول  
نعم قد لا يكون خصوصية  
أحد الوجودين مدخل

المقاسه ان أخذت المقاسه بين الله تعالى والعالم فمن هذه الجهة سطل فقط هذا القول ولا يكون برهاننا  
أعني الذي حكمه من الفلاسفة (قال أرواحهم) بحجة الفلاسفة عن المتكلمين في معارضة هذا القول قلنا  
المفهوم الأصلي من الفلطين وجود ذات وعدم ذات والامر الثالث الذي فيه انقراض الفلطين نفسه لازمة  
بالإضافة التبادلية ان الوجود قدرا عدم العالم في المستقبل ثم قدرا لنا بعد ذلك وجودنا بالكا عند ذلك يقول  
كان الله تعالى ولعالم ويصح قولنا سوا أردناه بالعدم الأول أو انعدم الثاني الذي هو بعد الوجود وبأنه  
ان هذه نسبة الى المستقبل يجوز ان يصير ماضيا بغيره لفظ الماضي وهذا كله انحرار الهم عن فهم  
موجوده مبتدا الامع تقديره بل له (قلت) القبل الذي لا يتقبل الهم عنه نظن ان شي يتحقق موجوده  
الزمان وهو انحرار الهم عن ان قد يرتفع الجسم في جانب الرأس مثلا لا على سطح له فوقية وهم ان  
وراء العالم مكانا ملاما لا أولا ولا آخر ليس فوق سطح العالم فوق ولا بعدا بعده امتنع الهم من  
الاذعان لقبوله كما اذا قيل ليس قبل وجود العالم قبل وجوده يتحقق ففهم قوله وكما جاز ان يكذب  
الهم في تقديره فوق العالم خلاه بعد لا غاية بل بان قال له ان خلاه ليس مفعول ما في نفسه وما لا يتقبله  
تابع الجسم الذي يتباعد أقطاره قلنا كان الجسم متناحرا كان البعد الذي هو تابع له متناحرا  
وانقطاع الخلاه لا يمنع فهمه فثبت ان ليس وراء العالم خلاه ولا ملاما وان كان الهم لا يذعن  
لقوله فيكون ذلك يقال كان البعدا كما في تابع الجسم في ذلك البعد الزماني تابع للحركة فانه امتداد  
الحركة كما ان ذلك امتداد أقطار الجسم وكان قيام الدليل على تنامي أقطار الجسم من غير انما بعد  
مكان وراءه فقام الدليل على تنامي الحركة من طرفه عن تقدير بعد زمان وراءه وان كان الهم متناحرا  
بجذبه لا وتقديره يولد عن هذه ولا فرق بين البعد الزماني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى قبل  
وبعد وبين البعد المكاني الذي تنقسم العبارة عنه عند الاضافة الى فوق وتحت فان جاز ان ثابت فوق لا فوق  
فوقه جاز ان ثابت قبل ليس قبله قبل تحقيق الا خال وهي كما في الفرق وهذا القول فثبت انهم اتفقوا  
على ان ليس وراء العالم خلاه ولا ملاما (قلت) حاصل هذا القول مما قد ثاب اسد اجماعا نعم الماضي  
والمتقبل الذي هما القبل والبعد هما شيئا موجودان بالقياس الى وجهنا اذ قد عرفت ان تفصيل  
مستقبلا صار ماضيا كما قبل مستقبلا وان كان ذلك كذلك فليس الماضي والمستقبل من  
الاشياء الموجودة بنا ناولها خارج النفس وجود وانما هي شيء تفعله النفس فاذا بطل وجود الحركة  
فباطل مفهوم هذه النسبة والمقايسة (والجواب) ان تلازم الحركة والزمان صحيح وان الزمان شيء يقبله  
الذهن في الحركة لكن الحركة ليست تطل ولا الزمان لانه انيس بمنع وجود الزمان الامع الموجودات  
التي لا تقبل الحركة وما وجد الموجودات المتحركة أو تقدير وجودها بلحقه الزمان ضروري فانه ليس  
ههنا لا موجودان موجودات في الحركة وموجود ليس بقبل الحركة وليس يمكن أن يتقلب أحد  
الموجودين الى صاحبه الا لو أمكن أن يتقلب الضروري كما قلنا كانت الحركة غير ممكنة لم يحدث  
لوجب أن تتقلب طبيعة الموجودات التي لا تقبل الحركة الى الطبيعة التي تقبل الحركة وذلك مستحيل  
وانما كان ذلك لازما لتركه في شيء ضروري فلو كانت الحركة ممكنة قبل وجود العالم فالاشياء انقلبت  
في زمان الضرورة لان الحركة انما هي ممكنة فيما يقبل السكون لا في العدم لان العدم ليس فيه

في اتصافها ومثل هذه الصفات بمعنى لوازم الماهيات كزوجهية الاربعة فان الاربعة متصفة بها سواء وجدت خارجا او ذهنا  
واما اتصافها بالزوجهية معرفة عن الوجودين فكلا (ونالها) ما ذكره الامام الغزالي ومحمدا مع كون وجود الواحد على تقدير  
زباده وقوامه بالماهيات تحتها على ماعل مؤثر به انه ازل والازل لا يحتاج الى ماعل مؤثر فان مفعولها يمكن والماعل ان له علة  
فاعلة فلا يلزم ذلك ان متناحرا غير فاسد ولا متناحرا فيه اذ الدليل لم يدل الاله على قطع تسلسل العلل وقطعه بمحصل بحقيقة مفعوله موجوده

يكون وجودها قائدا على ذاته ثم قال (فان قيل) فتكون الماهية سببا لوجود الذي هو تابع له (قلنا) الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا لوجود فكيف في القديم ان هذا سبب الفاعل له وان عنوا به وجها آخر وهو انه لا يستغنى عنه فليكن كذلك ولا استحالة فيه انما الاستحالة في تسلسل الملل فاذا انقطع فقد انقضت الاستحالة وما عد ذلك لم تعرف استحالة فلا بد من برهان على استحالة ما انت قد عرفت مما قدمناه في ٢٤ المباحث السابقة ان كل وصف فهو في نفسه مع قطع النظر عن غيره لا استقلال له وكل ما كان كذلك كان طرفا

احكاما أصلا الا لو أمكن ان يقول العدم وجودا ولتلك الابد الحوادث من ان يتقدمه العدم ولا بد من ان يقترن عدم الحادث بوضوح وقبل وجود الحادث و يرتفع عنه العدم كالحال في سائر الازمنة اذ ذلك ان الحار اذا صار باردا فليس يتحول جوهر الحرارة برودة وانما يتحول القابل للحرارة والحال لها من الحرارة الى البرودة (واما العناد الثاني) وهو اقوى هذه العنادات فانه سفسطائي حيث وحاصله ان توهيم القلبية قبل ابتداء الحركة الاولى التي لم يكن قبلها شيء مقفرك هو مثل توهيم الخيال ان آخر جسم العالم وهو انفوقه مشلا انتهى ضرورة امالي جسم آخر واما الى خلاه ذلك ان المعدد هو شيء بقسم الجسم كان الزمان هو شيء يتبع الحركة فان امتنع ان يوجد جسم لانها لم تنع بعد غير متناه واذ امتنع ان يوجد بعد غير متناه امتنع ان يتبع كل جسم الى جسم آخر اولى شيء بقدر زمني بعد وهو ان لا يمتد لا يبرر ذلك الى غيرتنا به وكذلك الحركة والزمان هو شيء تابع لما كان امتنع ان يوجد حركة ماضية غير متناهية وكانت هي الحركة الاولى متناهية الطرف من جهة الانتهاء امتنع ان يوجد لها قبل اذ لو وجد قبل لوجدت قبل الحركة الاولى حركة اخرى وهذه المماندة هي كما قلنا خفية وهي من مواضع الابدال المغلطة ان كنت قرأت كتاب الفسفة وذلك هو الحكم الذي لا يوضع له ولا يوجد له كل وهو الزمان والحركة تحكم الحكم الذي لا يوضع وكل وهو الجسم وجعل امتنع عدم التناهي في ذلك وفي الوضع دليلا على امتنائه في الحكم الذي لا يوضع له او جعل فعل النفس في توهيم الزيادة على العظام الموجود الفعل او انه يجب ان ينتهي الى عظيم آخر ليس هو شيء موجودا في جوهر العظام ولا في حده واما توهيم القلبية والسلبية في الحركة المحذرة فشيء مخرج في جوهرها فانه ليس يمكن ان تكون حركة محدثة في زمان اعني ان يفصل الزمان على ابتدائها وكذلك لا يمكن ان يتصور زمان له طرف ليس هو نهاية زمان آخر اذ كان جدا لانه لا شيء الذي هو نهاية الماضى ومبدأ المستقبل لان الزمان هو الحاضر والحاضر هو وسط ضروري بين الماضى والمستقبل وتصور حاضر ليس قبله ماضى وهو كل وليس كذلك الامر في النقطة لان النقطة نهاية الخط وتقدمه لان الخط سائر فيمكن ان تتوهم نقطة هي مبدأ الخط وليست نهاية لآخر الا ان ليس يمكن ان يوجد لامع الزمان الماضى ولا مع المستقبل فهو ضروري بعد الماضى وقبل المستقبل ومالا يمكن فيه ان يكون قائما بذاته فليس يمكن ان يوجد قبل وجود المستقبل من غير ان يكون نهاية لزمان ماضى فاسبب هذا الخطا شبهه الان بالنقطة و برهان ان كل حركة محدثة قبلها زمان ان كل حادث لابد ان يكون معدوما وليس يمكن ان يكون في الآن الذي يصدق عليه انه حادث معدوما في ان يصدق عليه انه معدوم في آن آخر غير الاول الذي يصدق عليه انه حادث معدوم بين كل آئين زمان لانه لا بد ان آنا كما لا بد نقطة نقطة قديمين ذلك في العلوم فاذا قبل الآن الذي حدثت فيه الحركة زمان ضروري لانه متى تصورنا آئين في الوجود حدث بينهما زمان ولا بد انة لرق لا يمتد قبل كائين في هذا القول والآن يشبه النقطة ولا الحكم في الوضع يشبه الذي لا يوضع له فالذي يجوز وجوده ليس بمحاضر ليس قبله ماضى فهو يرفع الزمان والآن يوشم آنا بهذه الصفة ثم وضع زمانا ليس له مبدأ فلهذا الوضع يبطل نفسه فلذلك ليس يصح ان ينسب وجود القلبية في كل حادث الى الزمان لان الذي يرفع القلبية يرفع الحادث والذي يرفع ان يكون انفوقا وبالعكس ههنا لا يرفع الفوق المطابق واذا ارتفع الفوق المطابق ارتفع الاسفل

اما الذات وغيرها ومنه بعدم كبر وقوله الدليل بل على الاعلى قطع تسلسل العلل وقطعه بمحصل حقيقة موجوده المطلق يكون وجوده قائدا عليها (قلنا) هم لا يدعون ان برهان قطع التسلسل يبنى على عدم زيادة الوجود بل يثبتون نظران بعد اثبات مقطع السلسلة بان يقال لابد ان يكون وجود ذلك المقطع عين ماهيته والاحتياج الى علة متوجهة للاصناف هي اما الذات فتقدم على وجودها بالوجود او غيرها فان كانت كون مقطعا للسلسلة وقوله الماهية في الاشياء الحادثة لا تكون سببا لوجود فكيف في القديم ان هذا

بأنسب الأفعال (قلنا) الأشياء الحادثة يستند وجودها إلى ما قد سبق بخلاف البدأ الأول فإن وجوده لا يجوز استناده إلى غيره والألم  
 يكن مبدأ أول فحين استند إلى ذاته على تقدير زيادته على أنهم لا يجوزون باستناده إلى ذاته حتى يقال لهم ذلك بل يوردون ذلك على  
 سبيل التبريد والاحتجاج لاطلاهم ثم قال رحمه الله تعالى الزمان لهم الوجود بلا ماهية وحقيقة غير مفعول وكما لا نقل عند مراسل الألا  
 بزيادة إلى وجوده بقدر عدمه فلا نقل وجوده مراسلا إلى الأقياس إلى حقيقة معينة ٢٥ لاسيما إذا تم من ذاتا واحدة فكيف

بمعنى واحدا متميزا عن  
 غيره بالمعنى ولا حقيقة له  
 فإن في الماهية في الحقيقة  
 وأداني حقيقة الوجود لم  
 يعقل الوجود والدليل أنه  
 لو كان هذا مفعولا لجاز أن  
 يكون في المعلولات وجود  
 لاحقة له يشارك الأول  
 في كونه وجودا لاحقة  
 له وبما أنه في أن له ماله  
 والأول لأجله وهل له  
 سبب إلا أنه غير معقول في  
 نفسه ومالا يعقل في نفسه  
 فإن بقي له ماله لا يصير  
 معقولا وما يعقل فإن يتخذ  
 لمصلحة لا يخرج عن كونه  
 معقولا (وفي بحث) لأن  
 ما لا يعقل إلا المضاف إلى شيء  
 آخر هو الوجود والمطلق  
 وتخصسه بالمرض  
 للوجودات الخاصة فإن  
 ملاحظة العقل إذا بحثت  
 لا يلاحظ مع شيئا آخر ولو  
 يوجد اجالي مختصة وأما  
 الوجود الخاص الواسع  
 الذي هو نفس حقيقة  
 الواجب عنهم ومختلفة  
 بالحقيقة عن عدمهم لاسيما  
 الوجودات الخاصة  
 ومعرضة للوجود المطلق  
 فلا تسلم أنه لا يعقل إلا  
 مضافا إلى شيء آخر هو

المطلق وإذا ارتفع هذا ارتفع الثقل والخفيف وليس فعل الوهم في الجسم المستقيم الإبعاداته يجب أن  
 ينسحب إلى جسم غيره بأطاليل هو واجب فإن استسقى الإبعاد يمكن في الزيادة وما يمكن في البعد فليس  
 له حد بالطبع ولذلك يجب أن ينسحب الأجسام المستقيمة إلى محيط جسم كروي إذا كان هو التمام الذي  
 لا يمكن فيه زيادة ولا نقصان ولذلك هي طلب الفهم أن يتوهم في الجسم الكروي أنه يجب أن ينسحب إلى  
 شيء غيره فقد توهم بأطاليله كلها أمور ليست بمصلحة عند المتكلمين ولا عند من لم يدرس في النظر على  
 الترتيب الصناعاتي وأما ليس يتبع الزمان الحركة على ما تنسحب النهاية للعظم لأن النهاية تنسحب للعظم  
 من قبل أن يكون وجوده فيه ثم يوجد العرض في موضعه المتشخص لشخصه والمشار إليه بالاشارة إلى  
 موضعه وكونه موجودا في المكان الذي فيه موضعه وليس الأمر كذلك في الزمان والحركة بل  
 الزمان الزمان عن الحركة أشبه شيء بلزوم العدد عن العدد والعدد لا يشتمل العدد بشيء المعدود ولا  
 يتكرر بتكرره كذلك الأمر في الزمان مع الحركات ولذلك كان الزمان واحد الكل حركة ومخرجا  
 وموجودا في كل مكان حتى لو تفهمنا قواما بسا من هذا الصبغة في معارضة من الأرض لكان قطعان هؤلاء  
 يدركون الزمان وإن لم يدركوا شيئا من الحركات المحسوسات التي في العالم وذلك ما يرى أرسطوطاليس  
 أن وجود الحركات في الزمان هي أشبه شيء بوجود المعدودات في العدد وذلك أن العدد لا يتكرر  
 بتكرره المعدودات ولا يشتمل على موضوعين موضوعات المعدودات ويرى أن لذلك كانت خاصته تقدر  
 الحركات وتقدر وجودها وجودات الحركة من جهة ما هي متحركة كما يقدر ما يدعى أفعالها وذلك قال  
 أرسطوطاليس في حد الزمان أنه عدد الحركة كما تقدم في الماهية التي فيها وإذا كان هذا كذلك كما أنه ان  
 فرضنا معدودا ما أحادنا ليس يلزم أن يكون العدد حادنا بل واجب أن كان معدودا أن يكون قبله عدد  
 كذلك واجب أن كان هذا الحركة حادثة أن يكون قبلها زمان ولو حدث الزمان بوجود حركة متشابهة إليها  
 أي حركة كانت لكان الزمان انما يدرك مع تلك الحركة فهذا مفهوم أن طبيعة الزمان أبعد شيء من  
 طبيعة العظم (قال أبو حامد) مجيبا عن الفلاسفة فإن قيل هذه الموازنة موهجة لأن العالم ليس له فوق ولا  
 تحت لأنه كروي وليس له كره فوق ولا تحت بل إن سميت جهة فوق من حيث انها إلى راسه والآخرى  
 تحتها من حيث انها إلى رجليه واسم تحتها بالاضافة إلى الوجهة التي هي تحت بالاضافة إلى ما هي  
 فوق بالاضافة إلى غيرك إذا قدرته على الجانب الآخر من كره الأرض واقفا يحاذي أخص قدمه أخص  
 قدم بل إلى الجهة التي تقدرها فوقك من أجزاء السطح انما هي بين تحت الأرض ليس لها ما هو تحت  
 الأرض يعود إلى فوق الأرض بالدور وما أول وجود العالم فلا يتصور أن ينقلب آخره وما كان قد بنا  
 خشية أحد طرفيها لظلف والآخر فوق واسم تحتها إلى أن نسي الجهة التي هي فوقها حيث  
 ينتهي والجانب الآخر تحتها لظلف والآخر فوق واسم تحتها إلى أن نسي الجهة التي هي فوقها حيث  
 هذه الخشبة حتى لو عكس وضعها انعكس الاسم والسالم يتبدل فأن فوق والتحت فيه نسبة عكسية إلى ما  
 لا يختلف أجزاء العالم وسطوحه فيه وأما عدم التقدم على العالم والنهاية الأولى لوجوده فذا في له  
 لا يتصور أن يتبدل فيصير آخره لعدم التقدم عندنا العالم الذي هو عدم لاحق يتصور أن يصير  
 سابقا فزنا في وجود العالم الفناء أحدهما أوله والثاني آخره فإن ذاتا تابان لا يتصور أن يتبدل

٤ - تنافت ابن رشد في حقيقة توافقه بل هو من الحقيقة الواجبة وكيف يمكنه أن لا يعقل إلا المضاف إلى حقيقة  
 وماهية مع كونه غير معلوم لنا يكتمه بل يعارض إضافة أوسا به وكون الوجود المطلق الذي هو عارضه غير معقول إلا بالاضافة إلى  
 شيء لا يستلزم كون معرضه كذلك والوجود المطلق العارض بوجوده الخاص وإن لم يعقل إلا المضاف إلى ماهية وحقيقة لكنه  
 لا يستلزم أن يضاف إلى ماهية لا يكون وجودا خاصا بل يستلزم أن هو وجودا فقط سواء كان وجودا خاصا موجودا بنفسه كأي

الواجب أو ناهية مفرقة أو وجود الخاص كافي للممكنات ولا يلزم من كون الوجود الخاص الواجب موجودا بنفسه وغير عارض  
لماهية كون الوجود الخاص الممكن كذا لانها حقيقةتان مختلفتان فلا يلزم اشتراكهما في الأحكام ولكونهما مختلفان  
الخصوصية لاسائر الماهيات الممكنة ووجوداتها بتغيرها بذاته المخصوصة لا بالعرض كافي للعوارض المشتركة بالحقبة وليس المراد  
انه لذات ولا حقيقة له أصلا لا يتصور ٢٦ فغيره عن غيره بل المراد أن وجوده الخاص موجود بنفسه وحقيقته المخصوصة

وهو متعين ويترى عن جميع  
ما عداه مختلف وجودات  
الممكنات فانها ليست  
موجودة في الخارج بل  
هي بمنزلة الوجود في  
الخارج وناهية لما هي  
عارضته لها بحسب نفس  
الامر (قوله) والذليل  
عليه ان هذا لو كان معقولا  
لجاز أن يكون في المعلومات  
أوضاع جسد لاحقة له  
(قلنا) يجوز أن يكون  
عدم كونه في المعلومات  
لان الوجود الغير المضاف  
الى الماهية يكون موجودا  
بنفسه فلا يكون معلولا  
لنكونه غير معقول وبعض  
التأخرين من فلاسفة  
الاسلام اخترع في اثبات  
أن واجب الوجود لا يفصله  
الذهن الى ماهية ووجود  
مسلكا آخر يقسمه  
الواجب لذاته لو انقسم في  
الذهن الى ماهية ووجود  
لكنان له ماهية كلية وإذا  
كان له ماهية كلية أمكن  
وجود جزئي آخر لها ذاتها  
وراء ما وقع من الجزئي إذ  
لو لم يكن لكان اما أن يتعق  
لذاته أو يجب لذاته لاسبيل  
الى الاعتناء والالكان  
الجزئي الواقع في المشاركة

في ذاته فمتما أيضا باعتبار ماهيته فيكون الواجب لذاته متمما لذاته هذا خاف ولا سبيل الى الوجوب أيضا والواقع الذي  
الجزئي الذي فرضناه وراء ما وقع هذا خاف وإذا كان ما لم يقع من جزئياتها يمكن لنفس الماهية فما وقع يجب أن يكون هكذا أيضا باعتبار  
ماهية فيكون واجب الوجود لذاته هو عينه يمكن الوجود باعتبار ماهية متماثل في استحقاقه فاذن إن كان في الوجود واجب فليس  
له ماهية وراءه لو وجد بحيث يفصله العقل الى أمرين فهو الوجود باعتبار الذات لا يشوبه شيء أصلا وهذا المسلك أيضا مردود

هو قائل أن يقول لانسلم أن الواجب أن ينقسم في الذهن إلى ماهية ووجود فكان له ماهية كلية ولم يجهز أن يكون انقسامه في العقل إلى وجود وإلى أمر خاص في نفسه لا يشتمل إلا على وجوده أصلا متميز عن غيره بهذه الخصوصية من غير أن يكون قابلا للاشتراك بين الجزئيات وأيضاً فإن الذي أبطل به أن يكون له ماهية وراء الوجود في الذهن هو بدعيته بطل أن تكون ماهية هي الوجود لا غيره لأن الوجود أيضاً كلي فله جزئيات ولو وجب ما وقع منها لا يمكن ما لم يقع فكان الواجب ٢٧ الواقع ممكناً أيضاً لما شاركه الباقي في

الذي هو الزمان حادث بمجرد حركة أولى لوجب أن يكون قبلها امتداد هو المقدرة وفيه كان يحدث وهو كالحكي لها كذلك يجب أن يكون قبل كل عالم متوهم وجوده امتداده بقدره فاذن ليس هذا الامتداد حادثاً لانه لو كان حادثاً لكان له امتداد بقدره لأن كل حادث له امتداد بقدره والذي يسمى الزمان في هذا هو الوقتي لجهة التي يخرج عنها هذا القول وهو في مرتبة ما بين سبقتنا في اثبات الزمان لكن في تفهيمها عسر من قبل التمع كل يمكن امتداد واحد مع كل امتداد ممكن بقاؤه وهو موضع النزاع إلا إذا سلم أن الامكانيات التي قبل العالم من طبيعة الممكن الموجود في العالم أعني أن كان هذا الممكن الذي في العالم من شأنه أن يلحقه الزمان كذلك الممكن الذي في قبل العالم فبنايس في الممكن الذي في العالم وذلك لأن أن يتوهم منه وجود الزمان (قال أبو حامد) الاعتراض أن هذا كله من عمل الوهم وأقرب طريق في دفعه المقابلة بالزمان بالمكان ما نأقوله هل كان في قدره الله تعالى أن يخلق الفلك الأعلى في مملكة أكبر مما خلقه بذراع فان قالوا لا فهو تعجز وان قالوا نعم فغيرنا عين وثلاثة أذرع وكذلك يرقى الأمر إلى غير نهاية فتقول في هذا اثبات سدور هذا العالم له مقدار وكيفية ألا كبير بذراعين أو ثلاثة يشغل مكاناً أكبر من مكان يشغله الآخر بذراع فوراها العالم يحكم هذا كية تستدعي ذاكية وهو الجسم أو الخلاء وراء العالم خلاء أو ملاء فلا جواب عنه وكذلك هل كان الله قادراً على أن يخلق كرة العالم أصغر مما خلقه بأذرع أو بذراعين وهل بين التقديرين تفاوت فيما ينبغي من الملاء والاشغل لا حياز إذا الملاء المتين عند نقصان ذراعين أكبر مما ينبغي عند نقصان ذراع فيكون خلاءه مقدراً أو خلاء ليس بشئ فكيف يكون مقدراً وجوداً وبنا في تخيل الوهم تقدر الامكانيات الزمانية قبل وجود العالم كجواهرهم في تخيل الوهم تقدر الامكانيات المكانيات ورأى وجود العالم والفرق (قلت) هذا الزمان يصححنا جازاً نز بمقدار جسم العالم إلى غير نهاية وذلك لأنه يلزم على هذا أن يوجد عن اليازي سبحانه شئ مثناه يتقدمه امكانيات كانه له ما وأذا هذا في امكانيات العظم جاز في امكان الزمان فهو جده زمان مثناه من طريقه وان كان قبله امكانيات أزمنة لانها به لها (والجواب عن هذا) أن توهم كون العالم أكبر أو أصغر ليس بصحيح بل هو محتمل وليس يلزم من كون هذا محتملاً أن يكون توهم امكان عالم قبل هذا العالم محتملاً لا لو كانت طبيعة الممكن قد حدثت ولم يكن قبل وجود العالم هناك الا طبيعة ان طبيعة الضرورى والمتعزى وبين أحكم العقل على وجود الطوائع الثلاثة لم تزل ولتزال تحكم على وجود الضرورى والمتعزى وهذا العناد بالزم الفلاسفة لانهم لا يعتقدون أن العالم ليس يمكن أن يكون لا أصغر مما هو ولا أكبر ولو جاز أن يكون عظم أكبر من عظم وعرف ذلك إلى غير نهاية بل جاز أن يوجد عظم لا آخر له ولو جاز أن يوجد عظم لا آخر له ولو جده عظم بالفاعل لانها به له وذلك مستحيل وهذا شئ قد صرح به أرسطو طالس بان التز يدق العظم إلى غير نهاية مستحيل وأما على رأى من يجوز ذلك لاهكان ما لم يحتمل من تعجزنا في أنه يصح له هذا العناد لأن الامكان هنا يكون عقلياً كما هو قبل في العالم عند الفلاسفة وكذلك من يقول بمحدث العالم حدوثاً زمانياً ويقول أن كل جسم في مكان يلزمه أن يكون قبله مكان وذلك ما حسم يكون حدوثه فيه وأما خلاء وذلك أن المكان يلزم أن يتقدم المحدث ضرورة فمن يبطل وجود الخلاء ويقول بتناهي الجسم ليس يقدر أن يضع العالم محلاً وكذلك من أنكر

الماهية وذلك محال ورد هذا الأخير بان الوجود الواجب لا يتصور له في الذهن جزئيات بخلاف الماهية المفروضة للوجود في الذهن أما الأول فلأن تتكرر جزئيات الماهية ليس إلا انضمام عرضيات فوجب التكرار وجود عرضيات الواجب وجوده صرف غير محال على أن ملاء لا ينضم اليه غير يقتضى تكرار الجزئيات وأما الثاني فلأن كل ما فصله الذهن إلى وجود وماهية فقول من بما لا قبل العرضي ولا هو مانع للشركة دليل لا لاند وان يكون واقفا تحت مقولة من المقولات لما عرف من المحصر فيها وما من مقولة منها الا وشهد خارجيات أو هو سلم ذلك بالاستدلال وفيه نظر لانه ان أراد أن كل ما فصله الذهن إلى وجود وماهية كلية فهو غير مانع للشركة فسلم واستكناه لا يقيد المطلوب أعني هذه زيادة الوجود على الماهية لجواز أن لا يفصله الذهن إلى ماهية كلية ووجود ولكنه يفصله الذهن إلى

هوية شخصية ووجود ولا يكون لذلك الهوية الشخصية ماهية كلية بل تكون هوية متميزة ذاتها عما جدها وما تافعه عن وقوع الشركة فيها من غير اعتبار تغيرها على ماهية كقادر الشخص وان أراد أن كل ما فصله الذهن إلى وجود ومعرضه فهو غير مانع من الشركة فمتنوع واندر راحة محتملة من المقولات غير مسلم وما ذكر من وجود المحصر في فلسفة يتنامى ما عرفت في موضعه وأما المحصر اعتماداً على انحصار المناهيات التي كنه في تلك المقولات ولا ينسب إليها بطلان إذ فصل الوجود عن الماهية كائناً ما كانت الماهية

ممكنة حتى يلزم اندراجها في شيء من تلك المقولات **والفصل الثاني** مشرفي فجزءهم عن بيان أن الأول ليس بجسم **والذي** عول عليه الحكماء في نفي الجسمية عنه تعالى وجوان (الأول) أن كل جسم مشترك بالقسمة الكلية إلى أجزاء متشابهة وبالقسمة المعنوية إلى هياكل وضوئها واجب الوجود لا يتقسم بالعنف ولا بالكم فلا شيء من الجسم واجب الوجود بدونه فكس إلى قولنا لا شيء مما هو واجب الوجود بجسم وهو المطلوب **٢٨** أما أن كل جسم مشترك بالقسمة الكلية إلى أجزاء متشابهة فظاهر وأما أنه مشترك بالقسمة

المعنوية إلى هياكل وضوئية فلما لم يستدل لهم على قدم العالم وأما أن واجب الوجود لا يتقسم بالعنف ولا بالكم فلان الشيء المنقسم بالعنف أو بالكم أغنى عما هو جزءه والجزء غير الكل فالتقسيم يجب بما هو غيره فلا يكون واجباً لذاته بل بمكالاته وجزؤه بالغير (وجوابه) أنا لا نقسمه أنه متقسم بالقسمة المعنوية إلى هياكل وضوئية وما ذكر من الدلائل عليه فقد عرفت فساده فها هو حتى بل هو أمر بسيط في نفس الأمر كما هو عند الحس غير مركب لامن المعنوي والصورة لامن الأجزاء التي لا تفتقر كما قال به عقلهم أنلاطون والانتقام بالكم إلى أجزاء مقدارية ليس انقساماً بالفضل بل بالقوة فقط لان الجسم البسيط متصل واحد هذهم لانقسام فيه بالفعل إلى أجزاء مقدارية بل بالقوة فقط فلا يكون الجسم البسيط مجسب هذ الانقسام واجباً بالجزء لان الجزء ليس بوجوده معه وأيضاً لانقسم الشيء المنقسم اذا كان واجباً

من متأخر إلى الأشهر بوجوده الخ لا فقد فارق أصول القوم ولم أر ذلك لهم ولكن حدثني بذلك بعض من دعوى عذاب القوم ولو كان فعل هذا الامتداد المقدّر للجزء الذي هو كالكيلى لا ككيلى هو من فعل الوجود الكاذب مثل توهم العالم أكبر وأصغر مما هو عليه لكان الزمان غير موجود لان الزمان ليس هو شيئاً غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدّر للجزء فان كان من المعروف بنفسه ان الزمان موجود فبني أن يكون هذا الفعل للذهن من أفعاله الصادقة المنسوبة إلى العقل لان الأفعال المنسوبة إلى النقيض (قال أبو حامد) فان قيل ونحن نقول ان ما لا يمكن لغيره مقدور وكون العالم أكبر مما هو عليه أو أصغر ليس يمكن فلا يكون مقدوراً (قلت) هذا جواب لما شئت به الأشعر بتم أن وضع العالم لا يمكن الذارى أن يصبره أكبر ولا أصغر هو تعجز لما يرى تعالى لان الجزأ أغنى عما هو تعجز عن المقدور لان المستحيل (قال أبو حامد) رداعليم وهذا العجز باطل من ثلاثة أوجه (أحدها) ان هذا مكابرة العقل فان العقل في تقدير العالم أكبر أو أصغر مما هو عليه بطريق ليس هو كذبة في الجمع بين السواد والبياض والوجود والعدم والتمتع والجمع بين النفي والاثبات وأنه ترجيح المحالات كقوله هو تحكم بارد فاسد (قلت) القول بهذا هو كما قال مكابرة للعقل الذي هو في بادئ الرأي وأما عند العقل الحقيقي فليس هو مكابرة فان القول بإمكان هذا أو بعدمه ما كانه مما يحتاج إلى برهان ولذلك صدق في قوله أنه ليس امتناع هذا كقوله في الجمع بين السواد والبياض لان هذا أمر وف بنفسه استحالته وأما كون العالم لا يمكن فيه أن يكون أصغر أو أكبر مما هو عليه فليس معروفاً بنفسه والمحالات وان كانت ترجع نحو من أحدها أن يكون ذلك مبرراً بنفسه أنه محال والثاني أن يكون يلزم من وضعه أن واقعياً أو بعد محال من المحالات المعروفة بأنفسه أنها محال مثال ذلك ان فرض أن العالم يمكن أن يكون أكبر أو أصغر يلزم عنه أن يكون خارجاً مملأً وخلواً وضع خارج مملأً وخلواً يلزم عنه محال من المحالات أما الخلاء فهو وجوده بعد مفارقة وأما الجسم فتكونه مفترقاً كما إلى فوق وأما إلى أسفل وأما مستديراً فان كان ذلك كذلك وجب أن يكون جزء من عالم آخر وقد تبين أن وجود عالم آخر مع هذا العالم محال في العلم الطبيعي وأقل ما يلزم عنه الخلاء أن كل عالم لا بد له من أسطوانات أو دوائر جسم مستدير يدور حولها فمن أحب أن ينف على هذه فليضرب اليها يد في المواضع التي وجب ذكرها وذلك بعد الشرط التي يجب أن يتقدم وجودها في الناظر نظر إرمانها به تذكروا الوجه الثاني فقال إن كان العالم على ما هو عليه لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر فهو وجوده على ما هو عليه واجب لا يمكن والواجب مستغن عن علة فهو واجب قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الأسباب وليس هذا مذهبكم (قلت) الجواب عن هذا ما يحسب مذهب ابن سينا فقرر بب وذلك ان واجب الوجود عند من يرى بان واجب الوجود لذاته واجب الوجود بغيره والمحال في هذا عندى أقرب وذلك انه يجب في الأشياء الضرورية على هذا القول أن لا يكون لها فاعل ولا صانع مثال ذلك ان الآلة التي ينشئها الخشب هي آلة مقدرة في الكيفية والكيفية فولادة أعني انها لا يمكن أن تكون من غير حديد ولا يمكن أن تكون بغيره. بل النشار ولا يمكن أن يكون النشار بأي قدر اتقى وليس أحد يقول ان النشار هو واجب الوجود فانظر ما أحسن هذه الغالطة ولوا تفتت الضرورة عن كيات الأشياء

بغيره لا يكون واجباً لذاته بل بمكالاته بل بمكالاته لا يكون كذلك لو لم تكن أجزاءه واجبة فانها اذا كانت أجزاءً واحدة وكان المتنوعة وجوده لا يتوقف على الأجزاء فهو بالاعتبار لذاته يستحق الوجود فيكون واجب الوجود وقد دفع هذا الأخير بان كل واحد من الجزأين لا شئ له غير الذات وان الذات محتاجة إليه فتكون الذات في نفسها وفي غيرها محتاجة إلى غيرهما فلا تكون الذات بدون الغير غير كافية في وجودها كيف هو بدون الغير الذي هو جزءها غير متصلي في نفسها كيف يتكون كافية في وجودها وبأن أحد جزأيه

ان لم يبق الاخر بل يكن المركب منهما واحدا وحده حقيقة بل يكون كالانسان الموضوع بحسب الجرح وهذا ضروري وان قام به كان  
 احد جزأيه اعني القائم بالآخر ممكلا احتياجه الى ذلك الاخر فلا يكون المركب منهما واحدا بل الواجب والجزء الاخر فقط وقد ناقش  
 في المقدمة القائلة بان أحد جزأيه ان لم يبق بالآخر لا يكون المركب منهما واحدا حقيقة واقعا وغنى ضرورته وبان أجزاءه ان كانت ممكنة  
 يلزم الخلف والافان كان كل منهما واحدا يلزم تعدد الواجب وقد تبين بطلانه أو بعضها ٢٩ فهو الواجب والباقي معلول ويرد عليه

ان تعدد الواجب لم يثبت  
 بطلانه عما ذكره من  
 الدليل فلا يستدعي الالتزام  
 عنهم بهذا الوجه (الوجه  
 الثاني) ان كل جسم وان  
 لم يلزم ان يوجب جسما آخر  
 من نوعه باعتبار ماهيته  
 اذ من الأجسام ما ليس له  
 نوع متعدد الأشخاص  
 كاجرام الافلاك فان حقيقة  
 كل منها متغايرة لحقيقة  
 الآخر لكن الامتدادات  
 الاجسام متشاركة في  
 الطبيعة النوعية لان  
 الامتداد الجسماني طبيعة  
 نوعية محصلة وكل امتداد  
 جسماني يوجد شي آخر  
 من نوعه وكل ما يوجب  
 شي آخر من نوعه فهو  
 معلول لان الطبيعة  
 المتعددة في الخارج تكون  
 معلولة لان تعددها في  
 اندارج لا يكون لذاتها  
 بل لغيرها وكل جسم معلول  
 لان كون الجزء معلولا  
 يستلزم كون الكل معلولا  
 ولا شيء من المعلول بواجب  
 الوجود (جواب) انا  
 لا اكمل ان الامتداد  
 الجسماني طبيعة نوعية  
 ولم لا يجوز ان يكون

المصنوعة وكيفيةها وموادها كانت ههنا الاشعرية في المتفاوتات مع الخلق لا ترتفع الحكمة الموحدة  
 في الصانع وفي المتفاوتات وكان يمكن ان يكون كل ما على صانعها وكل مؤثر في الموجودات خالقا وهذا كله  
 ابطال للثاني والحكمة (قال أبو حامد) الثالث هو ان هذا الفاسد لا يغير الخلق عن مقابلته فهو يقول  
 انه لم يكن وجود العالم قبل وجوده ممكلا وافق الوجود الامكان من غير زيادة ولا نقصان (فان قلتم)  
 فقد انتقل القديم من البهزالي القدرة (قلنا) لان الوجود لم يكن ممكلا لم يكن مقدورا فامتناع حصول  
 ما ليس يمكن لا يدل على الجحش وان قلتم انه كيف كان من متعاضدات ممكلا فلنا لم يستحيل ان يكون ممكنا  
 في حال ممكلا في حال (فان قلتم) الاحوال المقدونية (قل لكم) والقادر يتساوى في كيف يكون مقدرا  
 ممكلا كان الشيء اذا اخذ من احد الضدين امتنع انصافه بالآخر واذا اخذت لاهمه امكن انصافه بالآخر  
 ارا كبره او اضره بقدر ما صغر متعاضدان لم يستعمل هذه انه لا يستحيل فلهذه طريقتا مقاومة  
 والحق في الجواب ان ما ذكره ومن تعدد الامكانات لا معنى له وانما المثل ان الله تعالى قديم قادر  
 لا يمنع عليه الفعل ابد الزاد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان مجتدا لان ينصف الوهم اليه  
 بتسليمه اشياء اخرى (قلت) حاصل هذا القول ان يقول الاشعرية للفلاسفة هذه المثلثة عندنا مستحيلة  
 انهي قولنا انقال ان العالم يمكن ان يكون اكبرا او اصغرا وذلك ان هذا السؤال انما ينصو على مذهب  
 من يرى ان الامكان يتقدم خروج الشيء الى الفعل احيى وجود الشيء الممكن بل نقول ان الامكان وقع  
 موقع الفعل على ما هو عليه من غير زيادة ولا نقصان (قلت) الان بعد تقدم الامكان لشيء الممكن  
 بعد الضروريات بان الممكن يقابله المنتج من غير وسط بينهما فان كان الشيء ليس ممكلا قبل وجوده  
 فهو مجتمع ضرورية المنتج انزاله موجودا كذب بحال وما انزال الممكن موجودا فهو كذب ممكن  
 لا كذب محصيل وقولهم ان الامكان مع الفعل كذب فان الامكان والفعل متفاضلان لا يجتمعان في  
 آن واحد فهو لا يلزمهم ان لا يوجد اماكن لا مع الفعل ولا قبله واللازم الصحيح للاشعرية في القول ليس  
 هو ان ينقل القديم من البهزالي القدرة لانه لا يسمى عاجزا من لم يقدر على فعل المنتج وانما اللازم الصحيح  
 ان يكون الشيء انتقل من طبيعة الامتناع الى طبيعة الوجود وهذا مثل انقلاب الضروري ممكلا انزال  
 شيء ما متعاضدا في وقت ممكلا لا يغير جهه طبيعة الممكن فان هذا حال كل ممكن مثال ذلك ان  
 كل ممكن فوجوده مستحيل في حال وجوده ضده في موضوعه فاذا سلم الخلق ان شيئا ما متعاضدا في وقت  
 ممكن في وقت آخر فقد سلم ان الشيء من طبيعة الممكن المطلق لا من طبيعة المنتج ويلزم هذا اذا فرض ان  
 العالم كان متعاضدا قبل حدوثه ودر الانانية له ان يكون اذا حدثت تغلبت طبيعته من الاستحالة الى  
 الامكان وهذا ما لمثلثة غير اخرى كان السكلام فيها وقد قلنا ان الخرج من مسئلة الى مسئلة من فعل  
 السفسطائيين وما قولهم والحق في الجواب ان ما ذكره ومن تعدد الامكانات لا معنى له وانما المثل  
 ان الله تعالى قديم قادر لا يمنع عليه الفعل ابد الزاد وليس في هذا القدر ما يوجب اثبات زمان مجتدا لا  
 ان ينصف الوهم اليه بتسليمه اشياء اخرى فانه ان كان ليس في هذا الوضع ما يوجب عدية الزمان كما قلنا  
 فيه ههنا ما يوجب امكن وقوع العالم مرديا وكذلك الزمان وذلك ان الله تعالى لم يزل قادرا على الفعل  
 فليس ههنا ما يوجب امتناع مقارفة فيه له على الدوام لوجوده بل لعل مقابل هذا الذي يدل على

الامتداد الجسماني في بعض الاجسام متغايرة لما لمثلثة لتأخر الامتدادات الجسمانية ومطلق الامتداد الجسماني يكون جنسا أو ههنا  
 ههنا بالقياس اليه لا نوعا فانهم يذكرون البيان كونه طبيعة نوعية شسأ يعتد به وما ذكره الشيخ من ان طبيعة الامتداد الجسماني للجمع  
 الاجسام طبيعة نوعية لان جسمه متغايرة اجسام اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حار وتلك باردة وهذه لها طبيعة متميزة وتلك  
 لها طبيعة فليكنه وفي امور تعلق الجسمية من خلق فان الجسمية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية موجودة في وجود

انقسام هذه الطبيعة في الخارج الى الطبيعة الجسمية المتأثرة عنها في الوجود بخلاف المقدار الذي هو في نفسه ليس شأنا محملا ما لم  
 يتنوع بان يكون خطا أو سطحا أو دليسا المقدار موجودا أو الخطية من جود آخر بل الخطية نفسها المقدار المحملة على الجسم  
 مع كل شيء يفرض شيئا مقترها جسمه فقط من غير زيادة وأما المقدار ليس مقدار فقط بل لا بد من فصول حتى يوجد ما متقرر  
 اما خطا أو سطحا أو جسميا تعليما ٣٠ وكل ما كان اختلافه بالخارجيات دون الفصول كان طبيعة نوعية غير نام لا تلتزم ان

الامتناع وهذا لا يكون قادرا في وقت ويكون قادرا في وقت آخر ولا يقال فيه انه قادرا في اوقات  
 محدودة متناهية وهو موجودا في قديم ففادت المسئلة الى هل يجوز ان يكون العالم قدما أو محدثا  
 أولا يجوز ان يكون قدما أولا يجوز ان يكون محدثا أو لا يجوز ان يكون محدثا ولا يجوز ان يكون قدما  
 وان كان محدثا فهل يجوز ان يكون فعلا للفاعل أول أو لا فان لم يكن في العقل إمكان لاوقوف على واحد  
 من هذه المتغابلات فليرجع الى السماع ولا تعد هذه المسئلة من العقليات واذا قلنا ان الأول لا يجوز  
 عليه ترك الفعل الافضل وفعل الاذى لانه نقص فأي نقص اعظم من ان يوضع فعل القديم متناهيما  
 محدودا كعمل المحدث مع ان الفعل المحدود دائما يتصور من الفاعل المحدود لان الفاعل القديم  
 الغير محدود والى جوده والفعل في هذا كله كما ترى لا يفتي على من له ادنى بصيرة بالمعولات فكيف يتبع  
 على القديم ان يكون قبل الفعل الصادر لان فعل وقيل ذلك الفعل قبل وعرف ذلك في اذهاننا التي غير  
 نهاية كما يستمر وجوده اعني الفاعل الى غير نهاية فان من لا يساوق وجوده الزمان ولا يمحيط به من  
 طريقه بل ضرورة ان يكون له لا يمحيط به الزمان ولا يساوقه زمان محدود وذلك ان كل موجود فلا  
 يترأى فعله من وجوده الا ان يكون ينقسم وجوده في شيء اعني ان لا يكون على وجوده الكمال أو  
 يكون من ذوي الاختلاف فلا يترأى فعله من وجوده من اختياره ومن يضمن ان القديم لا يصدر عنه  
 الا فعل حادث فقد وضع ان فعله بجملة ما منظر والله لا اختيار له من تلك الجملة في فعله (الدليل الثالث  
 على قدم العالم) قال اوجو حجة سكران قالوا جود العالم يمكن قبل وجوده اذ يستحيل ان يكون مجتمعا  
 ثم يصير ممكنا وهذا الامكان الاول له أي لم يزل ثابتا ولم يزل العالم ممكنا وجوده اذ لا حال من الاحوال يمكن  
 ان يوصف العالم فيه بأنه مجتمع الوجود فاذا كان الامكان لم يزل ما يمكن على وفق الامكان ايضا لم يزل  
 فان معنى قولنا انه يمكن وجوده انه ليس محال الوجود فاذا كان ممكنا جوده ابد لم يكن محالا وجوده  
 ابد او الا فان كان محالا وجوده ابد بطل قولنا انه يمكن وجوده ابد او ان بطل قولنا انه يمكن وجوده  
 ابد بطل قولنا ان الامكان لم يزل وان بطل قولنا ان الامكان لم يزل مع قولنا ان الامكان له أول واذا  
 صح أن له أول كان قبل ذلك غير ممكن فيؤدي الى اثبات عالم يمكن العالم فيه ممكنا ولا كان الله تعالى  
 عليه قادرا (قلت) اما من يسم ان العالم كان قبل ان يوجد ممكنا كانا لم يزل فانه يلزم ان يكون العالم  
 أزليا لان ما لم يزل ممكنا وضع انه لم يزل مع وجوده يمكن بلزم من انزله محال وما كان ممكنا ان يكون أزليا  
 فواجب ان يكون أزليا لان الذي يمكن فيه ان يقبل الازلية لا يمكن فيه ان يكون فاسدا الا لو امكن ان  
 يوجد الفاسد أزليا ولذلك ما يقول المسكين ان الامكان في الأمور الازلية هو ضروري (قال اوجو حجة)  
 الاهتراس ان يقال العالم لم يزل يمكن الحدوث فلا حرج ما من وقت لا يتصور راحته فيه واذا قدر  
 موجودا ابد لم يكن حادثا فليكن الواقع على وفق الامكان بل على خلافه وهذا كقولهم في المكان  
 وهو ان تقدير العالم اكبر مما هو أو خلق جسم فوق العالم يمكن وكذا آخر في ذلك وهكذا في غير  
 نهاية ولا نهاية لامكان الزيادة ومع ذلك فوجوده ملامع لانه له غير يمكن وكذلك وجود  
 لا ينتهي طرفه غير ممكن بل يقال ان الممكن جسم متناهي السطح ولكن لاثنين مقادير في الكبير  
 والصغير وكذلك الممكن الحدوث ومبادئ الوجود لانه في التقديم والتأخر فاما كونه حادثا متناهيما

انتفي بل ما كان ملاك لجسمه الزكوان له وضع خاص بالنسبة اليها وكذلك الشمس لا تضيئ  
 كل شيء بل ما كان مقابلا لجسمه او هذه النسبة اعني عدم تأثير الجسم وما يحصل فيه الا في قابل له وضع بالنسبة اليه ضرورة وما ذكر  
 من الامثلة الجزئية انما هو لتبيين علمنا باستقراء الاجسام واحوالها في تأثيراتها والمعلولات قبل وجودها لا موضع لها بالنسبة الى  
 جسم يفرض في الدنيا انما لا يوجد له لا موضع له ضرورة فلا يكون الواجب جميعا لان الواجب لا بد وان يكون عليه متعلقة لمعلول أول



من سلسلة المحركات حتى ينقطع التسلسل به لما مر من البرهان (ثالث) لا تسلسل الجسم ويحصل فيه من الاغراض لا بد من الاقتران  
له وضع مخصوص بالنسبة اليه ودعوى الضم وتفرع منه معرفة وما ذكر من استقراء احوال الاجسام في تأثيراتها بمرحلة تافهة غير  
شامة فلا يكون حجة على قاعدة كلية ﴿فصل في تعبيرهم عن القول بان المبدأ الاول هو غير متزوج كلي﴾ ولهم فيه مسائل  
(الاول) انه تعالى مجرد عن المادة ولواحقها قائم بنفسه وكل مجرد كذلك يصح ان يكون ٣١ مفعولاً وكل ما يصح ان يكون مفعولاً

فانه الممكن لا غير (قلت) اما من وضع ان قبل العالم امكانا واحدا بالعدل بل قد يلزمه ان يكون العالم  
ازليا واما من وضع ان قبل العالم امكانات العالم غير متناهية بالعدل كما وضع ارسطو في الجواب فقد  
يلزمه ان يكون قبل هذا العالم عالم وقبل العالم الثاني عالم ثالث ومثل ذلك الى غير نهاية كالحال في  
اشخاص الناس وخاصة اذا وضع فساد المتقدم شرطا في وجود المتأخر ومثل ذلك انه ان كان الله  
سبحانه قادرا على ان يخلق قبل هذا العالم عالما آخر وقبل ذلك الآخر آخر وقد يلزم ان يمر الامر الى غير  
نهاية والازم ان يوصل الى عالم ليس يمكن ان يخلق قبله عالم آخر وذلك لا يقوله المتكلمون ولا تعطيه  
محتمم التي يحتمل بها على حدوث العالم واذا كان ممكنا: يكون قبل هذا العالم عالم آخر الى غير نهاية  
فانزاله كذلك قد يظن به انه ليس محال لكن انزاله كذلك الانحصر عنه فظهر انه محال لانه يلزم ان تكون  
طبيعة هذا العالم طبيعة الشخص الواحد الذي في هذا العالم الكائن الفاسد فيكون صدورهم عن المبدأ  
الاول بالشخص الذي صدر عنه الشخص وذلك بوسط محرك ازل وسكونه ازلية فيكون هذا العالم جزءا من  
عالم آخر كالحال في الأشخاص الكائنة الفاسدة في هذا العالم فلا يضطررنا بسبب الامر الى عالم  
ازلي بالاشخص او بسلسل وانذوجب قطع اتسلس فقطعه بهذا العالم اولى اعني انزاله واحدا بالعدل  
ازليا بل دليل رابع لهم وهو انهم قالوا كل حادث فاما الذي فيه تسعة اذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا  
تكون المادة حادثة واعمال الحادث الصور والاعراض التي قوله فيكون المادة الاولى حادث محال (قلت)  
حاصل هذا القول ان كل حادث فهو ممكن قبل حدوثه فان الامكان يستدعي شيئا يقوم به وهو المحل  
التقابل لشيء الممكن وذلك ان الامكان الذي من قبل التقابل ليس ينفى ان يستغديه ان الامكان الذي  
من قبل الفاعل وذلك ان قواني في يدانه يمكن ان يفعل كذا في وقت ما في المستقبل ويمكن وانما  
بشرط في امكان الفاعل امكان التقابل اذا كان الفاعل الذي لا يمكن ان يفعل مجتمعا فاما الممكن ان  
يكون الامكان المتقدم على الحادث غير موضوع اصلا ولا امكان ان يكون الفاعل هو الموضوع ولا  
الممكن لان الممكن اذا حصل بالفعل ارتفع الامكان فيسقط الان يكون المحل للامكان هو الشيء  
التقابل للممكن وهو المادة والمادة لا تتكون بمهاي مادة لانها تحتاج الى مادة غير نهاية  
بل ان كانت مادة متكونة في جهة مهاي مركبة من مادة وصورة قبل متكونة فاما بتكون من شيء  
فاما ان عرف ذلك الى غير نهاية على استقامته في مادة غير متناهية وذلك مستحيل وان قد نأخر كما ازليا  
لانه لا يوجد شي بالفعل غير متناه واما ان تكون الصور وتتعاقد على موضوع غير كائن ولا قد يكون  
تعاقد ازليا ودورا فان كان ذلك كذلك وجب ان يكون ههنا حركة ازالة تغيب هذه التعاقب الذي في  
الكائنات الفاسدة الازلية وذلك انه يظهر ان كون كل واحد من المتسكنات هو فسادا لا غير  
وفساد هو كون الفناء والاشكون شي من غير شي فان معنى التكون هو انقلاب الشيء وتغيره بمهاي  
بالقوة الى الفعل ولذلك فليس يمكن ان يكون عدم الشيء هو الذي يتحول وجودا ولا هو الشيء الذي  
يوصف بالكون اعني الذي نقول فيه انه يتكون فيق ان لا يكون ههنا شي حاصل للصور المتضادة  
وهي التي تتعاقد الصور عليها (قال ارسطو) الاعتراض ان يقال الامكان الى قوله المادة (قلت)  
امان الامكان يستدعي مادة موجودة فذلك بين فان سائر المعقولات الصادقة لا بد ان تستدعي امرا

فتقبله عنق أن يستقل عن محله الحكم عليه بالوجود والعدم وما يجري مجرى إجماعهم من الأمور الباطنة والحكم على شيء بشئ يقتضي تصورهما معا فإذن كل ما يصح أن يستقل به عن محله الحكم عليه بالوجود والعدم ما لا يصح أن يكون معقولا مع غيره يصح أن يكون مقارنا لمعقول آخر لا تلتقي إذا كان معقولا مع غيره كانهما محالين في القوة الماهية لئلا يكون مقارنا جديا محالين للآخر وكل ما يصح أن يكون مقارنا للغير من المعقولات يصح أن يكون مخالفا إذا كان مجردا فإجماعه لا ينسب له كل ما يصح أن يكون مقارنا للغير فإنه

أذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته بضع مقارنته لذلك الغير لأن جهة المقارنة المطلقة لا تتوقف على المقارنة في العقل أذهي استعداده  
 المقارنة المطلقة واستعداده المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة المطلقة وهي متقدمة على المقارنة في العقل لأن الأعم متقدم على  
 الأخص والمتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فجهة المقارنة المطلقة متقدمة على المقارنة في العقل فلو توقفت هي  
 عليها يلزم الدور فلا بد من جهة المقارنة ٣٢ المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فإذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته تكون جهة

المقارنة المطلقة ثابتة له  
 وهو حيث لا يمكن إلا  
 بأن يحصل فيه العقل  
 حصول الحال في المحل  
 وذلك لأنه إذا كان قائم  
 الذات امتنع أن تكون  
 مقارنته بغير حلوله فيه  
 وحلوطها في ثالث المقارنة  
 تخصر في هذه الثلاثة فإذا  
 امتنع اثنتان منها تعين  
 أن تكون الجهة بالنسبة  
 إلى الثالثية وهي جهة  
 مقارنته للعقول الآخر  
 مقارنته للمحل السال فثبت  
 أن كل ما يصح أن يعقل  
 فإذا وجد في الخارج وكان  
 مجرد قائم بنفسه يصح  
 أن يقارنه مع عقول آخر  
 مقارنته للمحل للمحل وكل  
 ما كان كذلك يصح أن  
 يكون عاقلًا لذلك الغير  
 أذ لا معنى لتعقل ذلك  
 الغير إلا مقارنته ذلك الغير  
 الموجود المجرد القائم  
 بالذات مقارنته للمحل للمحل  
 فكل مجرد يصح أن يكون  
 عاقلًا لنفسه وإذا صح أن  
 يكون عاقلًا له كان عقوله  
 له حاصلًا بالعقل لأن  
 التفسير والمحدث من  
 توابع المادة كما عرفت  
 (وستره) أنا لا نسلم أن كل  
 موجود خارج النفس إذا كان الصادق كما قيل في حده أنه الذي يوحى في النفس على ما هو عليه  
 خارج النفس فلا بد في قولنا في الشيء أنه يمكن أن يستدعي هذا الفهم شي أو حقيقه هذا الامكان وأما  
 الاستدلال على أنه لا يستدعي الامكان موجودًا يستدل به بدليل أن المجتمعة لا يستدعي وجودًا يستدل  
 إليه بقول سبطاني وذلك أن المجتمعة يستدعي موضوعًا مثل ما يستدعي الامكان وذلك لأن المجتمع هو  
 مقابل الممكن والاضداد المتقابلة تقتضي ولا بد موضوعًا فإن الامتناع الذي هو سلب الامكان فإن كان  
 الامكان يستدعي موضوعًا فإن الامتناع الذي هو سلب ذلك الامكان يقتضي موضوعًا أيضًا مثل قولنا  
 أن وجوده خلاء مجتمع بين وجوده والاضداد فمفارقة مجتمع خارج الأجسام الطبيعية أو داخلها وتقول إن  
 الضدين مجتمع وجودهما في موضوع واحد وتقول أنه مجتمع أو حرًا لاثنتين واحدًا ومضى ذلك في  
 الوجود وهذا كله بغيره فلا معنى لاعتباره هذه المقاطعة التي فيها ههنا (كالأول واحد) ولنا في أن  
 السواد والابيض التي قوله البياض الامكان (قلت) هذه مقاطعة فإن الممكن يقال على القابل وعلى العقول  
 والذي يقال على الموضوع بقابله المجتمع والذي يقال على المقبول بقابله الضمير والذي يتصرف  
 بالامكان الذي يقابله المجتمع ليس هو الذي يخرج من الامكان إلى الفعل من جهة ما يخرج إلى الفعل  
 لأنه إذا خرج ارتفع عنه الامكان وأما يتصرف بالامكان من جهة ما بالقوة والحاصل في هذا الامكان هو  
 الموضوع الذي يشتمل من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل وذلك بين من حده الممكن فإن الممكن هو  
 المعدوم الذي يتبين أن وجوده لا يوجد هذه المعدوم الممكن ليس هو ممكن من جهة ما هو معدوم ولا  
 جهة ما هو موجود بالفعل وأما هو ممكن من جهة ما هو بالقوة ولهذا كانت المعتزلة أن المعدوم هو ذات ما  
 وذلك أن المعدوم هو ذات الوجود وكل واحد منهما مختلف صاحبه فإذا ارتفع عدم شيء ما خلفه وجوده وإذا  
 ارتفع وجوده مظهره عدمه ولما كان نفس عدمه ليس يمكن فيه أن يتقلب وجوده أو لا نفس الوجود أن  
 يتقلب عدمه ما وجب أن يكون القابل له ما شيئًا أو لا شيئًا هو والقابل الذي يتصرف بالامكان والتكون  
 والانتقال من صفة عدمه إلى صفة الوجود فإن عدمه لا يتصرف بالتكون والتغير والانتقال عن عدمه  
 إلى الوجود كالحال في انتقال الأضداد بعضها إلى بعض أعني أنه يجب أن يكون له ما موضوع تتعاقب  
 عليه إلا أنه في التغير الذي في سائر الأهراس بالفعل وهو في الجوهر بالقوة ولستنا نقدر أعضاء  
 فعل هذا الموصوف بالامكان والتغير في الشيء الذي بالفعل أعني الذي عنده التكون من جهة ما هو  
 بالفعل لأن ذلك أيضًا يذهب والذي منه التكون يجب أن يكون غير من التكون فاذن ههنا موضوع  
 ضروريه والقابل للامكان وهو الحاصل للتكون والتغير وهو الذي يقابله أنه تكون وتغير وانتقل  
 عدمه إلى الوجود ولستنا نقدر أيضًا أن نحمل ههنا طبيعة الشيء الخارج إلى بالفعل أعني ما طبيعة  
 الموجود بالفعل لأنه لو كان ذلك كذلك لم يتكون الموجود وذلك أن التكون هو من عدمه لا من  
 موجود فهذه الطبيعة متفق الفلاسفة والمعتزلة على إثباته إلا أن الفلاسفة قالوا أنها لا تتغير من  
 الصورة إلى وجوده بالفعل أعني لا تتغير من الوجود وأما تنتقل من وجوده إلى وجوده كانتقال النطفة  
 مثلاً إلى الدم وانتقال الدم إلى الأعضاء إلى الجنين وذلك أنها لو تغيرت من الوجود لكانت موجودة  
 بذاتها ولو كانت موجودة بذاتها لم يكن كونها طبيعة معدوم هي التي يسمونها بالجوهر

المقارنة المطلقة ثابتة له  
 وهو حيث لا يمكن إلا  
 بأن يحصل فيه العقل  
 حصول الحال في المحل  
 وذلك لأنه إذا كان قائم  
 الذات امتنع أن تكون  
 مقارنته بغير حلوله فيه  
 وحلوطها في ثالث المقارنة  
 تخصر في هذه الثلاثة فإذا  
 امتنع اثنتان منها تعين  
 أن تكون الجهة بالنسبة  
 إلى الثالثية وهي جهة  
 مقارنته للعقول الآخر  
 مقارنته للمحل السال فثبت  
 أن كل ما يصح أن يعقل  
 فإذا وجد في الخارج وكان  
 مجرد قائم بنفسه يصح  
 أن يقارنه مع عقول آخر  
 مقارنته للمحل للمحل وكل  
 ما كان كذلك يصح أن  
 يكون عاقلًا لذلك الغير  
 أذ لا معنى لتعقل ذلك  
 الغير إلا مقارنته ذلك الغير  
 الموجود المجرد القائم  
 بالذات مقارنته للمحل للمحل  
 فكل مجرد يصح أن يكون  
 عاقلًا لنفسه وإذا صح أن  
 يكون عاقلًا له كان عقوله  
 له حاصلًا بالعقل لأن  
 التفسير والمحدث من  
 توابع المادة كما عرفت  
 (وستره) أنا لا نسلم أن كل

مجرد يصح أن يكون معقولًا وما ذكر لبابه من أنه لا مانع من التنقل إلى المادة والحقا وهي منفصلة عن الجرد في  
 محل المنع ولم لا يجوز أن يكون للعقول ما من آخر سوى العواض الجزئية اللاحقة بسبب المادة وبالدليل على انحصار ما يقع فيها وإن  
 سلمنا ذلك لكن لا نسلم أن كل ما يصح أن يكون معقولًا مع غيره يصح أن يكون عاقلًا إذا كان قائمًا بنفسه وما ذكر في أنه غير تام لأن انتفاله  
 توقف جهة المقارنة المطلقة على المقارنة في العقل لا يستلزم جهة كونها مقارنته بغيره إذا وجد في الخارج كما غاب في الجواز أن يكون

وجوده العقلي شرطاً للصحة المتعارفة فإن ماهية المجرد وان كانت محددة في الذهن والمخرج الآن الوجود الذهني والمخرج من صفات الكائن فيكون أن يكون الوجود الذهني شرطاً للصحة المتعارفة فلا تصح المقارنة بينهما إلا إذا كان المجرد موجوداً في الخارج كما إذا كان له انتفاء شرطها (فإن قلت) لو كان الوجود العقلي شرطاً للصحة المتعارفة المطلقة لزم الدور أيضاً لأن كل ماهو شرط للصحة المتعارفة فهو شرط لوجوده فلو كان الوجود العقلي شرطاً للصحة المتعارفة المطلقة كان شرطاً لوجودها ٣٣ أيضاً والوجود العقلي أخص من معاني

المقارنة أنفسهم ومقارنة العقل للعقل وأشرطاً الأعم بالشيء يستلزم اشتراط الأخص به فيكون الوجود العقلي الذي هو المقارنة المخصوصة مشروطاً بنفسه وإذا لم يكن وجود المجرد في العقل شرطاً للصحة المتعارفة المطلقة بنفسه وبين غيره حازت المقارنة إذا كان المجرد موجوداً في الخارج (قلت) ليس المراد بذكر الوجود العقلي شرطاً للصحة المتعارفة المطلقة أن يكون الوجود العقلي شرطاً لكل ما يطبق عليه المقارنة بالنسبة إلى المجرد سواء كانت تلك المقارنة مع العقل أو العقل وحده حتى يرد ما ذكره بل المراد أن المقارنة المطلقة بين المجرد والعقل لا يترتب اشتراط المقارنة المطلقة من المجرد والمقول المذكور بوجود المجرد في العقل لا يترتب اشتراط المقارنة المطلقة من المجرد العقل حتى يلزم اشتراط الشيء بنفسه وأيضاً لو صح ما ذكره لا يمكن صبره

وهي حالة الكون والفساد وكل موجود يتدرج من هذه الطبيعة فهو عندهم غير كائن ولا ناسد (قال أبو حامد) والثالث أن نفوس الأدميين إلى قوله هذا الاشكال (قلت) لا أعلم أحد من الحكماء قال أن النفس حادثة عندهم واقعياً ثم قال إنها باقية في الماسكاه من ابن سينا وأما الجسم على أحد وجهيها هو إضافي وهو الحاصل بالامكانات الجسمية القابلة لذلك الاتصال كالامكانات التي في المراتب الاتصال شعاع الشمس به وهذا الامكان عندهم ليس هو من طبيعة إمكان الصور والحادثة الفاسدة بل هو إمكان على نحو ما نزعون أن البرهان أدى إليه وإن الحاصل لهذا الامكان طبيعة غير طبيعة الجواهر ولا يقف على مذهبهم في هذه الأشياء الأمن نظري فكتبهم على الشروط التي وضعوها مع فطرة فائقة ومعلم عارف فتمرض أي حامد إلى مثل هذه الأشياء على هذا النوع من التمرض لا يقي بطلانه لا يخلو من أحد أمرين إما أنه فهم هذه الأشياء على حقائقها فاسفاهم أنها على غير حقائقها وذلك من فعل الأشرار وإما أنه لم يفهمها على حقيقتها فنترض إلى القول بفعلهم خطأ وعلماء وذلك من فعل الجهال والرجل يميل عندنا عن هذا الوصف بل نلجأ للبداهة من كونه مكتوبة أي حامد في وضعه هذا الكتاب ولعله طرأ إلى ذلك من أجل زمانه ومكانه (قال أبو حامد) عجبا عن الفلاسفة فإن قيل رد الامكان إلى قوله بهذا الطريق (قلت) ما أورده في هذا الفصل هو كلام غير صحيح وأنت تتبين ذلك بما ذكرنا من تفهم ماهية الممكن (ثم قال أبو حامد) معانيد الحكماء الجواب أن رد الامكان إلى قوله ما ذكرناه (قلت) هذا كلام مسطوط لأن الامكان هو كماله جزئيات موجودة خارج الزمن كسائر الكليات وليس العلم على المعنى الكلي والكنه علم الجزئيات فهو كماله نفس الطبيعة التي ليست طبيعة الأشياء التي هو كماله وهو في هذا القول المشترك التي اتفقت في المواد والكل ليست طبيعة الأشياء التي هو كماله وهو في هذا القول غلط فاختار طبيعة الامكان هي طبيعة الكلي دون أن يكون هناك جزئيات تستند إليها هذا الكلي أعني الامكان الكلي والمكلي ليس معلوم بل به تعلم الأشياء وهو شيء موجود في طبيعة الأشياء المعلومة بالقوة ولو لذلك إمكان ادراكه للجزئيات من جهة ما هي كليات ادراكا كذا وأما أن يكون ذلك كذلك لو كانت الطبيعة المعلومة جزئية بالذات لا بالعرض والامر بآتيكس أعني أنها جزئية بالعرض كليات بالذات وذلك متى لم يدركها العقل من جهة ما هي كليات غلط فيما وحكم عليها أحكام كاذبة فأنزله تلك الظواهر التي في الجزئيات من المواد وصبرها كليات يمكن أن يحكم عليها أحكاما صادقا والاختلاف عليه الظواهر والممكن هو واحد من هذه الظواهر وأيضاً فإن قول الفلاسفة الكليات موجودة في الأذهان لا في الاعيان أغابر بدون أنها موجودة بالفعل في الأذهان لا في الاعيان وليس يردون أنها ليست موجودة أصلاً لا في الاعيان بل يردون أنها موجودة بالقوة غير موجودة بالفعل ولو كانت غير موجودة أصلاً لكانت كاذبة وإذا كانت خارج الأذهان موجودة بالقوة وكان الممكن خارج النفس بالقوة فاذن من هذه الجهة تشبه طبيعتها طبيعة الممكن ومنها رام أن ينفصل لاشبهه الامكان بالكليات لتكونها يستجيبان في الوجود الذي بالقوة ثم وضع أن الفلاسفة يقولون أنه ليس للكليات خارج النفس وجود أصلاً فأنشأ أن الامكان ليس له وجود خارج النفس فما أتبع هذه المناطقة وأخبرها (قال أبو حامد) وأما قولهم لو قد ردم العقل إلى قوله تناقض كلامهم (قلت) الذي يظهر من هذا القول مخالفة وتناقض ذلك

• • • تنافس - ابن رشد •

الجوهر عرضاً التام ما ذكر من الدليل فيما بان قال إذا قلنا ماهية الجوهر فلا شك في حصول ماهيته في العقل فتكون ماهيته الموجودة في الوجود العقلي قائمة بالموضوع لا حائراً أن تكون وجوده العقلي شرطاً لوجوده في الموضوع لأن وجوده العقلي نفس وجوده في الموضوع فصم الحصول في الموضوع لماهية أطلقوا فسم على الذات الخارجية الجوهرية أن تنطبق بعد كونها قائمة بنفسها في محل هو الذهن فيصم انقلابها من الجوهرية إلى العرضية والتحققي

أن الوجود في اثنين قسم مرتب عليه الأناز وبطلان رتبة الأحكام وهذا الوجود يعني وجود اتحادها وغيابها وأصلها وقسم لا يثبت عليه ما ذكر من الأناز والأحكام وهو يعني وجود اتحادها وبطلان أصلها وهما اعتباران بالحققة والوجود الغلبي لكونه لا يصلح إلا في المذكور يستلزم المقارنة المخصوصة أي مقارنة الحال للحال لأنه نفس تلك المقارنة أو نوع مندرج تحتها المدرج الذراع الجنس فللمقارنة لازمة خارجة فلا يلزم ٣٤ من اشتراط المقارنة به اشتراط الشيء بنفسه فإن المرضي المختص بشئ مشروط بذلك

الشيء دونه ولو سلم أنه لا يصور أن يكون وجوده العقلي شراطة المقارنة المطلقة لكن لا يلزم من عدم توقف صحة المقارنة المطلقة على الوجود الذاتي صحتها بل هو نكاح وزان لا يتوقف عليه ولا تنفك عنه فان كان له غير مشروطة بالمولود ولا توقف عليه مع أنها لا تنفك عنه أصلا والشئ بقصد ما أورد الاعتبار على الحقيقة المذكورة بأنه يجوز أن يمكن مقارنة الجرد للمقول عند كون ذلك الجرد في الفعل ولا يمكن عند حصوله في الخارج لا تنفك شراطة أو وجود مانع (أجاب) أن استعداد مقارنة الجرد للمقولان كان لازما لماهية الجرد مطلقا سواء كانت في الذهن أو في الخارج سقط الشك بالكيفية يمكن حينئذ مقارنة الجرد للمقول إذا كان ذلك الجرد في الخارج وإن لم يكن لازما له مطلقا بل أغا يحصل ما استعداد المقارنة هنا محصور على القوة الساقطة وحينئذ إما أن يكون حصول الاستعداد

أن قالوا إن أقدم ما يمكن في ذاتها أو على مقدمتين أحدهما أنه بين أن الامكان منه جزئي خارج النفس كلي وهو مقول تلك الجزئيات فهو قول غير صحيح وإن قالوا أن طبيعة الجزئيات خارج النفس من الكمالات هي طبيعة الكلي الذي في الذهن فليس الطبيعة الجزئية ولا الكلي حتى تكون طبيعة الجزئي هي طبيعة الكلي وهذا كله صفات وكيف ما كان فإن الكلي له وجود ما خارج النفس (قال أبو حامد) وأما المذعن عن امتناع القول في ذاته (قلت) هذا كله كلام باطل لأنه لا شك أن قضائيا العقل أغا هي حكمه على طائفة الأشياء خارج النفس فلا يمكن أن يكون خارج النفس ولا امتنع لكان قضاء العقل بذلك كالاتحاد بل يمكن فرق بين العقل والوهم لما كان وجودا نظريا لله سبحانه وتعالى عنه الوجود في الوجود كما هو وجوده وأصل الوجود في الوجود فلا معنى لتكثير الكلام في هذه المسئلة (قال أبو حامد) ثم المذعن باطل إلى قوله في الموضوع (قلت) برهانهم يلزمهم أن وصفوا الامكان بمحدوث النفس غير متطوع في المادة أن يكون الامكان الذي في القابل كالامكان الذي في الفاعل لأن يصدر عنه الفعل فيستوى الامكان وذلك شئ شنيع وذلك أن على هذا الوضع تأتي النفس كأنها تبادر بالبدن من خارج كما يدبر الصانع المصنوع فلا تكون النفس في البدن كالأجزاء الصانع حيث في المصنوع (والجواب) أنه لا يعتمد أن وجود الكمالات التي تجري بحري الحيات ما يفرق عمله مثل الملاح في السفينة والصانع مع الآلة التي يفعل بها فإن كان البدن كآلة النفس فهي هيئة مقارنة فليس الامكان الذي في الآلة كالامكان الذي في الفاعل بل توجد الآلة في الحدتين جميعا أي الامكان الذي في الفعل والامكان الذي في الفاعل ومن سوء أنها مفتركة بوجدتها الامكان الذي في القابل فليس يلزمهم من وصف النفس مقارنة أن وضع الامكان الذي في القابل هو بينه الامكان الذي في الفاعل وأيضاً الامكان الذي في الفاعل هذا الغلام ليس حكما عقليا فقط بل حكمه شئ خارج النفس فلا منقصة للعائدة تشبيه أحد الامكانين بالآخر وأشهر أوجه ما كان هذه الأقاويل كلها الخاطئة وشكوكا وسيرة عند من لا يتقدم على حلها وهو من فعل الشرار السفطانيين (قال) فإن قيل فقد دعوا إلى قولهم بالمعدم (قلت) أما مقالات الاشكالات بالاشكالات فليس يقتضي ههنا اتحادا يقتضي حيرة وشكوكا عند من عارض اشكالها بالاشكال ولم يكن عنده أحد الاشكالين وبطلان الاشكال الذي يقابلها وكثير الأقاويل التي أتت عليهم بها إنما لحل هي شكوك تعرض عند ضربها ولو لم يكن بهضها بعض وتشبيهه الخلفات منها بعض وتلك معاندة غير تاممة والمعادنة التامة أغا هي التي تقتضي بطلان المذهبهم بحسب الأمر في نفسه لا بحسب قول القائل بمثل قوله أنه يمكن تصورهم أن يدعوا أن الامكان حكمه شئ مثل دعواهم ذلك في الكلي فلو سلم صحة التشبيه بينهم يلزم من ذلك أن يبطال كونه الكلي في الذهن فقط وأما كون الامكان في الذهن فقط وقد كان واجبا عليه أن يتعدى بتقرر الحق قبل أن يتعدى بما وجب حيرة والتأخير وتشتككهم في التاخير والتأخير قبل أن توقف على ذلك الكتاب أو عوت هو قبل وضعه وهذا الكتاب لم يعمل الدنيا بدونه له لم يؤخره وقوله أنه ليس بمصدق هذا الكتاب نصرة مذهب مخصوص أغا قاله لثلاثين بأنه يقصد نصرة مذهب الأشعرية وبطلانها

مع المقارنة أو بعد ما وقعها ولا يلائم أن لا يلزم من عدم استعداد الشيء على حصوله فإنه يمكن أن يحصل صفة شئ ويكون استعداد حصولها معها وامتناع حصول صفة لم يوصف غير مستعد حصولها فبين الثالث وهو أن يكون استعداد المقارنة الجرد للمقول عند كون ذلك الجرد في العقل قبل المقارنة فيكون الاستعداد لنفس ماهية الجرد لأن ماهية الجرد عند كونها في العقل قبل المقارنة تقع قوة والماهية العقلية مجردة عن جميع الواح

الفرسية لا يكون هناك شيء غير الماهية بعد الاستعداد وفيه نظر ظاهر لان الماهية المعقولة وان كانت مجردة عن الاواحي الخارجية  
 الانها غير مجردة عن الاواحي مطلقا فانها بالاشك في كونها ملحقة بالوجود الذاتي فيكون زمان يكون ذلك شرط الاستعداد فلا يحصل  
 الاستعداد عند كونها في الخارج (هذا) ثم ان هذه المسئلة الاولى لا يثبت كون المبدأ الا بالاعتبار السابق له على تقدير بوجبه ينتج  
 ان الواجب لذاته بعقل الاشياء يحصل صورها في هذه النتيجة باطالة عند جهورا الفلاسفة ٣٥ فاهو نتيجة هذا المذهب متنون  
 معها ولا ينفردون بقضاياها

من الكتب المنسوبة اليه انه راجع في العلوم الالهية الى مذهب الفلاسفة ومن انتفاء ذلك واصبها  
 ثبوته الى كتابه المسمى عشتة الاشوار (المسئلة الثانية في ابطال مذهبهم في ابدية العالم والزمان والحركة  
 قال ابو حامد) يعلم ان هذه المسئلة تفرع الاولى الى قوله بالعدم قول (قلت) اما قوله انما يلزم من دليلهم  
 الاول من ازالة العالم في الماضي يلزم عنه فيما يستقبل فصحى وكذلك دليلهم الثاني واما قوله انه ليس  
 يلزم في الدليل الثالث في المستقبل مثل ما يلزم في الماضي على زيارهم فانا نخيل ان يكون العالم ازلما فيما  
 مضى ولما نخيل ان يكون ازلما فيما يستقبل الا بالوهم بل العلاف فانه يرى ان كون العالم ازلما من  
 الطرفين محال فليس كما قال لانه اذا سلم علم ان العالم ازلما امكانه وان امكانه بالحقيقة محتمل معه بقدر  
 جهالة الامكان كما يلحق الوجود الممكن اذا خرج الى الفعل تلك الحال وكان يظهر من هذا التعداد  
 انه ليس له اول مع علم ان الزمان ليس له اول اذ ليس هذا الا بتدريج الا ان زمان وتسمية من معناه  
 دهر الامم في الحوادث كان الزمان مفارقا للامكان والامكان مفارقا للوجود المتحرك فالوجود المتحرك  
 لا اول له واما قولهم ان كل ما وجد في الماضي فله ولقضية باطالة لان الاول يوجد في الماضي ازلما كما  
 يوجد في المستقبل واما تفرعهم في ذلك بين الاول وقوله قد عوي يحتاج الى برهان لكن وجود ما وقع  
 في الماضي مما ليس بالزمان غير وجود ما وقع في الماضي من الازلي وذلك انما يقع في الماضي من غير  
 الازلي هو متناه من الطرفين اعني ان له ابتداء وانقضاء واما ما وقع في الماضي من الازلي فليس له  
 ابتداء ولا انقضاء ولذلك كانت الفلاسفة لا يفتنون للحركة الدورية ابتداء فليس يلزمهم ان يكون لها  
 انقضاء لانهم لا يفتنون بوجودها في الماضي وجود الكائن الفاسد من علم منهم ذلك فقد تناقض ولذلك  
 كانت هذه القضية صحيحة ان كل ماله ابتداء فله انقضاء واما ان يكون شيء له ابتداء وليس له انقضاء  
 فلا يصح الا بالانقلاب الممكن ازلما لان كل ماله ابتداء فهو ممكن واما ان يكون شيء يمكن ان يقبل الفساد  
 و يقبل الازلية فتدعي غير معروف وهو ما يجب ان يفرض عنه وقد خص عنه الاوائل فالوهم بل  
 مروافق للفلاسفة في ان كل محدث فاسد واذا ثبتا بالاصل القول بالمحدث واما ان يفرق بين الماضي  
 والمستقبل بان ما كان في الماضي قد دخل كله في الوجود وما في المستقبل فلا يدخل كله في الوجود واما  
 يدخل فيه شيئا فشيئا فكلام مجتهو وذلك ان ما دخل في الماضي بالحقيقة فقد دخل في الزمان وما دخل في  
 الزمان فالزمان بفضل عليه بطريقه هو كل وهو متناه ضرور واما ما لم يدخل في الماضي كدخول  
 الحادث فلم يدخل في الماضي بالاشتراك الاسم بل هو مع الماضي عندئذ غير ثابتة وليس له كل ومالا  
 كل له فلا جرم له وذلك ان الزمان ان لم يوجد له مبدأ اول حادث في الماضي لان كل مبدأ حادث هو حاضر  
 في كل حاضر فله ماض فاما وجد مساو كالزمان والزمان مساو في له فقد يلزم ان يكون غير متناه وان  
 لا يدخل منه في الوجود الماضي الا جزاؤه التي يصحها الزمان من طرفه كما لا يدخل في الوجود المتحرك  
 في الحقيقة الا لان زمان الحركة لا يكون المتحرك على العظم الذي يتحرك عليه في الآن الذي هو سبيل  
 فانه كما ان الموجود الذي لم يزل في ماضى لسنين قد ولد ان ما لم يكن وجوده قد دخل في الآن في الوجود  
 لاضو كان ذلك كذلك لكن وجوده لم يزل في الزمان فيحصره من طرفه كذلك تقول فيما كان  
 مع الزمان لاقية فالذرات الماضية اغدا دخل منها في الوجود والهي ما حصره منها الزمان واما التي

ومار وموت انما هي افعى  
 غير متحركة له لان كلام  
 الشيخ في كتاب الاشارات  
 يدل على ان علمه تعالى  
 بالاشياء يحصل صورها  
 فيه فلهذه الجهة على تقدير  
 تمام الاتصال من الفلاسفة  
 الاله (وقد يجاب عن هذا  
 المسئلة بوجود آخر غير  
 ما ذكرنا) كتحصيله النقل  
 بصحة المقارنة وغير ذلك الا  
 ان استيعاب الكلام في  
 ذلك بعد حصول الغرض  
 مما لا يليق بالكتب المبنية  
 على الاختصار (المسئلة  
 الثانية) انه تعالى لم يجد قائم  
 بذاته وكل مجرد قائم بذاته  
 فان ذاته المجردة القائمة  
 بذاته حاضرة له غير غائبة  
 عنه وكل ما كان ذاته  
 المجردة القائمة بذاته حاضرة  
 له لا بد ان يعقل ذاته لان  
 التمسك ليس الا حضور  
 الماهية المجردة لا لاس  
 المجردة انما قائم بذاته فثبت  
 انه تعالى لا بد ان يعقل ذاته  
 وذاته عليه لتأيد العلم  
 بالهوية بوجوب العلم بالمعول  
 فيكون عالما بغيره من  
 المعولات وقد يقرر بوجه  
 آخر وهو انه اذا علم ذاته

وذاته مبدا لغيره ولا بد وان يعلم ان ذاته مبدا لغيره فلا بد وان يعلم غيره لان العلم باضاه امر الى آخر يستلزم  
 العلم بكل واحد من المتضادين ثم ان العلم بذلك الغير لا بد وان يعلم معلول ذلك الغير وقد ثبت ان ما عدا واجب الوجود فانه يستند اليه  
 وتنتهي مسالة علمه بالآخر فانه يلزم من علمه اني بذاته علمه بكل ما عداه (واجب عنه بوجوه الاول) اننا نعلم ان كل مجرد  
 قائم بذاته فان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له فان الحضور رتبة لا يتحقق الا بين المتغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه فلاضافة

ورويان التغير الاعتباري يكفي في تحقق النسبة وذات الجبر باعتبار صلاحيتها للعلوية في الجملة معارفا لها باعتبار صلاحيتها للعالمية في الجملة وهذا القدر من التغير يكفيها وقد يقال التغير الاعتباري انما يكفي في تحقق النسبة بحسب الاعتبار لا بحسب نفس الامر فلا ثبت كونه عالميا بذاته في نفس الامر بل بحسب الاعتبار فقط والمقصود هو الاول فليتأمل (وثانيها) اننا لانسلم ان كل ما كان ذاته المجردة القائمة بذاته حاضرة له ٣٦ لا بد وان يعقل ذاته فوهم لان التعقل ليس الاحضور والمناهية المجردة لا لامر الجبر

هي مع الزمان فلم تدخل بعد في الوجود الماضي ما لم يزل موجودا اذا كان لا يحصره الزمان واذا قصور وجوده ازيل افعاله غير متأخرة عنه على ما هو شأن كل موجود وموجوده ان يكون بهذه الصفة فانه ان كان ازيل او لم يدخل في الزمان الماضي فانه يلزم ضرورة ان لا تدخل افعاله في الزمان الماضي لانها لو دخلت لم كانت متناهية فكان ذلك الموجد الازلي لم يزل عادما بالفعل وما لم يزل عادما بالفعل فهو ضروري ومتعين والابق بالوجود الذي لا يدخل وجوده في الزمان ولا يحصره الزمان ان تكون افعاله كذلك لانه لا فرق بين وجود الموجد وادخاله فان كانت حركات الاجرام السماوية وما يلزم عنها افعالا لم يولد ازيل غير داخل وجوده في الزمان الماضي فواجب ان تكون افعاله غير داخله في الزمان الماضي فليس كل ما قولة انه لم يدخل يجوز ان يقال لا يدخل في الزمان الماضي ولانه قد انتفى لان حاله نها، بقوله مبداء وايضا فان قولنا انه لم يزل هو تنفي لدخوله في الزمان الماضي ولان ما يكون له مسبب الذي نضع انه قد دخل في الزمان الماضي فضع له مسبب اقهر مصادرة على المطلوب فاذن ليس بصحيح ان ما لم يزل مع الوجود الازلي فقد دخل في الوجود الا لا يدخل الازلي في الوجود بدخوله في الزمان الماضي فاذن قولنا كل ماضى فقد دخل في الوجود فهم منه معنيان (احدهما) ان كل ما دخل في الزمان الماضي فقد دخل في الوجود وهو صحيح وامامنا معنى مقارن بالوجود الذي لم يزل اى لا يتكلم عنه فليس يصح ان نقول قد دخل في الوجود لان قولنا انه قد دخل عند قولنا انه مافارق الوجود والازلي ولا يفرق في هذين الفعل والوجود اعني من سلم امكان وجوده لم يزل في ماضى فقد ينفي ان يسلم ان ههنا افعالا لم يزل قبل في ماضى وانه ليس يلزم ان تكون افعاله ولا بدقد دخلت في الوجود كما ليس يلزم في استمراره في ماضى ان يكون قد دخل في الوجود وهذا كله بين كافي وبه ان الموجد الاول يمكن ان توجد افعاله لم يزل ولا تزال ولما امتنع ذلك في الفعل لا امتنع في الوجود اذ كل موجود ففعله مافارق له في الوجود واولا تقوم جعلوا امتناع الفعل عليه اذ لا وجود له اذ لا بد ذلك غايرنا خطأ امكن اطلاق اسم الحادث على العالم كما اطلقه الشرع اخص به من اطلاق الاشهر لان الفعل عاين فعل فهو محدث واما تصور القدم فيه لان هذا الاحداث والفعل المحدث ليس له اول ولا آخر (قلت) ولذلك عسر على اهل الاسلام ان يسمي العالم قديما وانهم قدم وعسر لانهم من القديم الاملا اعله وقد رأت بعض علماء الاسلام قد مال الى هذا الرأي (قال ابو حامد) ومسلكتهم الارباع الى قوله الحادثة فيها (قلت) اما ما اوضح تعاقب الصور ودورها في موضوع واحد ووضع ان الفاعل لهذا التتابع فاعل لم يزل فليس يلزم من وضع ذلك محال واما ان وضع هذا التتابع على مواد لانها لها اصور ولانها لها في النوع فهو محال وكذلك ان وضع ذلك من غير فاعل ازيل او من فاعل غير ازيل لانه ان كانت هناك مواد لانها لها واحد مالاتها له بالفعل وذلك متعقل وايضا من ذلك ان يكون ذلك التتابع بين فاعلات محدث وذلك لا يصح على هذه الجهة فان انسانا يكون ولا بد من انسان ان لم يوضع ذلك متعاقبا على مادة واحدة حتى يكون فساد بعض الناس المتقدمين مادة لا تأخر بين وجوده وبين المتقدمين ايضا يجري مجرى الفاعل والالة تأخر بين ذلك كله المرض لان كونه الالة كالاته للفاعل الذي لم يزل لم يكن انسان بواسطة انسان ومن مادة انسان وهذا كله اذا لم يفصل هذا التفصيل لم يفتك

الاضافي حتى يلزمه ان يكون عاقل لا غير من المولات فلا يلزم من الدلالة على ذلك (فان قلت) اما كانت الالة ذاتا المتخصص متوجبة للمول المتخصص كان المبحثية فيها ام حيا للمول وهذا ضروري لا وجه له ولما ثبت ان الذي يكون للمناهية معقولة كون تلك المناهية حاضرة للجبر الجبر القائم بذاته لم يكن المبدئية معقولة تعالى لان كون الباري تعالى بسببه اثير حاضرا لانه المجردة القائمة بذاته لكونه وصفا تعالى ثم ان يلزم من علمه بكونه مبدئية اثير علمه بغيره وهو

النظر

المطالب (قلت) العلوم لها وان عين الاله انما راجية مستزمنة لعين المعلوم انما راجي وما ان صورتهما مستزمنة لصورته فليس معلوما انما بالضرورة وبذلك لا بالنظر اذا لا عين الخالف الصور في كثير من الاحكام ولا يلزم من استنزام عين أحدهما عين الآخر ان تكون صورة أحدهما مستزمنة لصورة الآخر وانما يكون كذلك لو كان ماهية الاله من حيث هي مستزمنة لماهية المعلوم وهو ممنوع وبهذا تسليم ان معنى كون الماهية معقولة كونها حاضرة للجوهر المجرد القائم بذاته لانسان ٣٧

التي لا شيء انما هو وجوده له اما وجودا متصلا كصفاته الحقيقية الخارجة او غير متصلا كما اذا حصل صوراً لاشياء الخارجة بغيره والمبدئية وصفا اعتباريا ليس له وجود خارجي في ذات المبدأ حتى يتحضر بها باعتبار وجوده خارجي في نفسه ولم يثبت ايضا حضورها له باعتبار وجودها الفعلي فان اقسام الوصف بالصفة لا تقتضي بقاء الصفة لا في الخارج ولا في الذهن فليست يلزم كونها معسولة له فلا شئت المطلوب بل المتأخر للوصف المجرد القائم بذاته هو وصفه الحقيقية ولولم يعتبر في حضور الصفة لا لوصف ذلك لوجوب ان تعرف بالضرورة جميع الصفات لا بزيادة والسببية التي لنفسها من تحركها وحدوثها وايضا كذلك بالضرورة (المسألة الثالث) ما تلخصه بعض المتأخرين وهو ان العلم كماله مطلق للوجود من حيث هو موجود وكل كمال مطلق للوجود من حيث هو موجود فلا يتمتع على واجب الوجود فيجب له اما الصغرى فلان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجه وتقصانا من وجه كما اذا اوجب تكثرا وتركيبا وجسما ونحوها والعلم مع كونه كمالا لا يجب من حيث هو علم ان يكون بصورة او ثاقا لنفسه هو ما مضور به فكذا في الجبر وحضور المعلوم عندها وعدم غيبته عنها واما الكبرى فلان الكمال المطلق للوجود من حيث هو موجود كمال للوجود من حيث هو غير ان يكون موجبا للنقص وكل ما كان كذلك فهو لا يتمتع على واجب الوجود وهذا ضروري

الناظر في هذه الاشياء من شكوك لا يخلص له منها فاعلم الله ان يحملك او بانها من بلغ درجة العلماء الذين بلغوا منتهى الحقيقة في الجبر من افعاله والواجب ان لا تتناهى وكل ما قلته من هذا كله فليس بين ههنا وبين ان يخص عنه بعبارة على الشروط التي بينها القدماء واشترطوها في الفحص ولا بد مع ذلك ان يسمع الانسان اقاويل مختلفة في كل شيء يخص عنه ان كان يجب ان يكون من اهل الحق (قال ابو حامد) والجواب عن الكل الى قوله على حاله (قلت) الذي عاينته هذا القول في هذا الوجه هو ان الزور بين المتقدم والتأخر غير صحيح وذلك ان الفاسد ليس يلزم ان يذبل اذا كان الفاسد يقع لشيء قبل الذبول والزور صحيح اذا وضع الفاسد على الجبري الطبيعي ولم يضع قسرا ولم ايضا ان الجبر السماوي حيوان وذلك ان كل حيوان فاسد على الجبري الطبيعي فهو يذبل قبل ان يفسد ضرورة لكن هذه المقدمات لا يسلمها المتصوف في السماء نذر برهان فلذلك كان قول جالينوس اقتناعيا والادنى من هذا القول ان السماء لو كانت تفسد لفست اما الى الاسطوانات التي تركبت منها وما الى صورة أخرى بان تخلع صورتها وتقبل صورة أخرى كما يرسل لصوره البساطة بان يتكون منها من بعض اعي الاسطوانات الاربعه وتوضع في الاسطوانات لكانت جزءا من عالم آخر لانه لا يصح ان يكون من الاسطوانات المحصورة في هذه الاسطوانات هي جزءا مقداره بالاضافة اليها بل نسبتها منها نسبة النقطتين الدائرتين فلو خلت صورتها وقبلت صورة أخرى لكانت جزءا من عالم سادس مضاد لما ليس هو ولا مما هو ولا رافعا ولا ماضيا ولا هاديا ولا نارا ولا ذلك كله محصل وأما قوله انه يذبل فهو قول مشهور وهو دون الاوائل اليقينية وقديمن من أي جنس هي هذه المقدمات في كتاب البرهان (قال ابو حامد) الثاني انه لو سلم الى قوله كما سبق (قلت) لو كانت الشمس تذبذب وكان ما يغفل منها في مدة الارصاد غير محسوس لظلم جرمها لكان يحدث من ذبذباتها ما هو من الاجرام ما له قدر محسوس وذلك ان ذبول كل ذابل انما يكون فسادا جزائيا منه وتخلل ولا بد في تلك الاجسام المختلفة من الذابل ان يبقى اسرها في العالم او يضل الى اجزاء أخرى وان ذلك كان بوجوب في العالم تغيرا ما في عدد اجزائه واما في كيفيةها وتغيرها فكانت اجراما تغيرت افعالها وانفعالها وانما يتخصص الكواكب بتغير ما هو من العالم فتوهم ان الاشياء جلال على الاجرام المتأخره فيحصل بانظام الاله الذي هي عند الفلاسفة وهذا القول لا يبلغ مرتبة البرهان (قال ابو حامد) الدليل الثاني لم يسم في استنباطه عدم العالم الى قوله افترضتم محالا (قلت) اما ما حكاه عن الفلاسفة انه يلزم من خصوصية في هذا القول بوجوب عدم العالم ان يكون القديم وهو المحدث يلزم منه قبل حادث وهو الاعداد كمالا وهو مسم في المحدث فتقدم القول في عدم القول في حدوث العالم وذلك ان الشكوك الواقعية في ذلك الاحداث هي بيننا والرافعة في الاعداد فلا معنى لاعادة القول في ذلك واما ما يخص هذا الموضوع من ان كل من قال بحدوث العالم يلزم ان يكون فعل الفاعل قد تعلق بالعدم حتى يكون الفاعل انما فعل عدما فهو امر قد شنع على جميع الفرق تسليه فليجوز الى الاكليل التي تذكر عنهم بعد هذا امر يلزم ضرورة من قال ان الفاعل انما فعل ما فعله بايجاد مطلق اعني بايجاد شيء يمكن قبل لا بالقوة ولا كان ممكنا فخرج الفاعل من القوة الى الفعل بل اخترع اختراعا وذلك ان فعل الفاعل عند الفلاسفة ليس شيئا غير اخراج ما هو بالقوة الى ان يصير

وأما أن كل ما لا يتنوع على واجب الوجود يجب له فلان كل ما لا يتنوع على واجب الوجود فهو ما واجب أو ممكن بالامكان الخاص لا يستلزم الى الثاني اذ لو أمكن عليه شي بالامكان الخاص لكان فيه جهة امكانية فيلزم التكثر وهو محال في حقه تعالى (و جوابه) اننا لا نستلزم ان العلم كماله ملحق بالوجود فان معنى الكمال المطلق ان لا يكون كمالا من وجهه نقصا من وجهه بل يكون كمالا على الإطلاق من غير تقييد بجهة من الجهات ٣٨ وما ذكره من الدليل لا يدل عليه فانه اغما يدل على انه لا يوجب التكثر وهو نقص

مخصوص وعدم ايجابه له لا يستلزم عدم ايجاب غيره من النقصات بخلاف أن يكون فيه نقص من جهة أخرى وعدم الاطلاع لا يدل على عدم الوجود وأيضاً قوله لكان في جهة امكانية أن أريد به لكان في جهة أخرى امكانية بالنظر الى وجوده في نفسه ممنوع وان أريد بالنظر الى بعض عوارضه فلم واستحالة مجموعة قوله فيلزم التكثر ممنوع ان أريد باعتبار ذاته وسلم ولكنه غير مستحيل ان أريد باعتبار ذاته وجهاته ثم علم ان المسلمين الآخرين ممن مسلك الحكما على تدبير قوامها يقيد ان العلم بجميع الوجودات بخلاف المسلك الاول وقرر الالمام الغزالي رحمه الله تعالى المسلك الاول بان الموجود الاول موجود لا في مادة وكل موجود لا في مادة فهو عقل محض وكل ماهو عقل محض جميع الحق والصدق لا مكتسوفة له فان المانع عن ادراك الاشياء المتعلق بالمادة والاستغناء بها ونفس الادمى مشغولة تدبير ابدان المادى فاذا انقطع شغلها بالموت لم يكن قد تنفس بالشعوات البدنية والاصفات الزمنية المتعددة اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها وانكشف قضي بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشغلهم شي لانهم ايضا معقول مجردة لا في مادة (واجاب عنه) بان ان أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء نقوله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يحصل من مقدمات الدليل وان أريد به انه يعقل نفسه فلا يلزم

بالفعل فهو يتعلق عندهم بوجوده في الطرفين اما في اليجاد فيقتله من الوجود بالقوة الى الوجود بالفعل فيرتفع عنده واما في الاعدام فيقتله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة فيعرض ان يحدث عنده واما من لم يحصل فعل الفاعل من هذا النوع فانه هذا الشك اعنى ان يتعلق فعله بالعدم بالطرفين جميعا اعنى في اليجاد والاعدام الا انه لما كان في الاعدام ايين لم يقدر المتكلمون ان يفسروا عن خصوصهم وذلك انه ظاهر انه يلزمهم قائل هذا القول ان يفعل الفاعل عندما ذلك انه اذا نقل الشيء من الوجود الى العدم المحض فقد فعل علما محضاعلى القصد الاول بخلاف ما اذا نقله من الوجود بالفعل الى الوجود بالقوة وذلك ان حدوث العدم يكون في هذا النقل أمرا تابعا وهذا يستلزم به في اليجاد الا انه اشنى في ذلك انه اذا وجد الشيء فقد بطل عدمه ضرورة فاذا كان ذلك كذلك فليس اليجاد شي الا قلب عدم الشيء الى الوجود الا انه لما كان غايته هذه الحركة الى اليجاد كان علم ان يقول انه نقله اغما يتعلق باليجاد ولم يقدر وان قوله في الاعدام اذ كانت الغاية في هذه الحركة هي العدم ولذلك ليس لهم ان يقولوا انه فعله ليس يتعلق بابطال العدم وانما يتعلق باليجاد فلزم عند ذلك بطلان العدم لكن يلزم ضرورة ان يتعلق فعله بالعدم وذلك ان الوجود على مذهبه ليس له الاحال فهو إما معدوم باطلاق وحاله هو وجوده بالفعل فاما اذا كان موجودا بالفعل فليس يتعلق به فعل الفاعل ولا اذا كان معدوما فبقي أحد أمرين اما ان يتعلق به فعل الفاعل واما ان يتعلق بالعدم فقلب عينه الى الوجود فن فهم من الفاعل هذا فهو ضرورة يجوز انقلب عين العدم وجودا وانقلب عين الوجود عملان يتعلق فعل الفاعل بالثاني من كل واحد من هذين المتقابلين الى الثاني وذلك كلمة مستحيل في غاية الاحتمال في سائر المتغيرات فضلا عن العدم والوجود مجردة لا تقوم انما ادر كوامن الفاعل ما يدركه والبصر الضعيف من طول الشيء بدل الشيء حتى يظن بطل الشيء انه الشيء فهذا كما ترى امر لازم لفهم من اليجاد اخرج الشيء من الموجود الذي بالقوة الى الموجود الذي بالفعل وفي الاعدام عكس هذا وهو تدبير من الفعل الى القوة ومن هنا ظهر ان الامكان والمادة لازمان لكل حادث وانه ان وجد معدوم قائم بذاته فليس يمكن عليه العدم والحدوث واما ما حكاه ابو حامد عن الاشعرية من انهم يجوزون حدوث جوهر قائم بذاته ولا يجوزون عدمه فذهب في غاية الضعف لان ما يلزم في الاعدام يلزم في اليجاد لكنه في الاعدام ايين ولذلك ظن انهما يقتزمان في هذا المعنى ثم ذكر جواب الفرق في هذا الشك المتوجه عليهم في الاعدام فقال اما المعتزلة فانهم الى قوله على وتيرة واحدة (قلت) هذا اقول اصح من ان يشغل بالرد عليه لان الفناء العدم اسمان مترادفان فيلحق عدم ما يلحق فناءه ولو قدرنا الفناء وجودا لكان أقصى مراتبه ان يكون عرضا ووجود عرض في غير محل مستحيل وايضا فكيف يتصور ان يكون العدم يفعل عدما وهذا كشيء يقول المرحومين (قال ابو حامد) ان الفرق الثانية الى قوله وكذا الاعدام (قلت) اما الكرامية فيرون ان ههنا ثلاثة اشياء فاعل وفعل وهو الذي يسمونه اليجاد او يفعل وهو الذي يتعلق به الفعل وكذلك يرون ان ههنا معدوما وفعل يسمى اهداما وشي معدوما ويرون ان الفعل هو شي قائم بذات الفاعل وليس يوجب عندهم حدوث مثل هذا الحال في الفاعل ان يكون معدوما لان هذا من باب النسبة والاضافة وحدث التسمية والاضافة لا يوجب حدوثا

والاستغناء بها ونفس الادمى مشغولة تدبير ابدان المادى فاذا انقطع شغلها بالموت لم يكن قد تنفس بالشعوات البدنية والاصفات الزمنية المتعددة اليه من الامور الطبيعية انكشف له حقيقة المعقولات كلها وانكشف قضي بان الملائكة كلهم يعرفون جميع المعقولات ولا يشغلهم شي لانهم ايضا معقول مجردة لا في مادة (واجاب عنه) بان ان أريد بالعقل انه يعقل سائر الاشياء نقوله وكل موجود لا في مادة فهو عقل يكون نفس الدعوى فكيف يحصل من مقدمات الدليل وان أريد به انه يعقل نفسه فلا يلزم



قوله وكل مادة عقل بعض الجميع المولات مكشوفة فان هذا المقدمة غير ضرورية لاقام عليها برهان وإذا ذكر من ان المانع عن ادراك الاشياء المتعلقة بالمادة الاشتغال به ومنعني في الجردات المحنة مدعوا به لا يجوز ان يكون مانعاً خفياً يتعلق بالمادة . ووجدت بعض الجردات وفي بعض الاذهاني انه انما بدأ بعقل لا يقول سائر الاشياء لان تكون المقدمة الفائقة كل وجود لاف مادة فهو عقل عن الدعوى كيف وهذه قضية كلية والدعوى جزئية مندرجتها ٣٩ وان مرادهم بالعقل المحض ليس

أخذوا كرف التردد بل  
 ما من شأنه أن يكون  
 معقولاً أو منطقياً في تقرير  
 الاستدلال وكل ما هو عقل  
 محض فموضع العقبات  
 منكسرة له أسس موقفاً  
 الكلام المحذرة منهم لأنهم  
 ما استدوا له الدليل على  
 عروم علمه فيصبح المعلومات  
 بل على علمه بتعريف الجلة  
 كما أنشأ له غيره وفي نفس  
 الأدي مشغولة بالظاني  
 ما ذكره في أحوال  
 النفوس البشرية بعد  
 المفارقة حيث قالوا إن  
 النفوس التي لم تنسب  
 الكمال حال تلحقها  
 بالبدن فهي أن كانت  
 عالمة بأن لها كمالاً صارت  
 معصية بأشدها إلى  
 حضورها بعد تمكثها من  
 تفحصها سواء كانت  
 متصفة بأضداد الكمال  
 كالنفوس العتقة بالذليل  
 المضادة للعلم أو كنفوس  
 المعرضين والمهمالي الذين  
 لم تحصل لهم الاعتقادات  
 الحقنة والباطلة والفرق  
 المتصفة بأضداد الكمال  
 يمكن هذا ما هو مدعى  
 بخلافه فانه ما معدن  
 ما في الاشتياق إلى الكمال  
 لأنها حادثة تكون مشقة

وإنما الحوادث التي توجب تغير الحال للحوادث التي تبرزات الحال مثل تغير الشيء من المباح إلى  
السواد ولكن قولهم إذا انفصل بقوم بذات الفعل شرطاً وأغايها إضافة وقوعه بغير الفعل  
والفعل إذا ناست إلى الفعل بعيت قولاً إذا ناست إلى الفعل بعيت انفعالاً لكن الكرامة بهذا  
الوضع ليس يلزمهم أن يكون التقديم بقول محذور لأن يكون التقديم ليس بتقديم كما ظنت الأشعرية  
لكن الذي يلزمهم أن يكون هنالك سبب أقدم من التقديم وذلك أن الفعل إذا لم يفعل ثم فعل من غير  
أن يتصفه في الحال التي لم يفعل فيها شرط من شروط وجود الفعل فهو بين أنه قد حدث في وقت الفعل  
صفة لم تكن قبل الفعل في الحال وكل حادث فله الحضور فلزم أن يكون قبل السبب الأول سبب وعر  
ذلك إلى غير نهاية وقد تقدم ذلك (قال أبو حامد) الفرقة الثالثة إلى قوله التي غير النهاية (قلت) هذا  
القول في غاية السقوط وإن كان كماله كثير من القدماء أي أن الموجدات في سبلان دائم وتكاد  
لا تنتهي الحالات التي يلزمه وكيف وجزءه وجوده في نفسه فيقول الوجود بقائه أنه كان في  
نفسه سابقاً بغيره وإن كان ذلك كذلك لزم أن يكون الشيء الذي به صار هو وجوداً بغيره كان فانياً  
وذلك محال وذلك أن الوجود ضد الفناء وليس يمكن أن يوجد ضدان بشيء من جهة واحدة ولذلك  
ما كان موجوداً محضاً يتصور رفقه فناء وذلك لأنه أن كان وجوده يقتضي عدمه فبغيره يكون موجوداً  
معدوماً في آن واحد وذلك مستحيل وأيضاً فإن كانت الموجودات تأتي بصفة باقية في نفسها فهل  
عدمها انتقالها من جهة مادية هو جودة أو معدومة ومحال أن يكون لها ذلك من جهة فناء معدومة  
فقد بين أن يكون الفناء طامناً جهة مادية هو جودة فإذا كل موجود يلزم أن يكون باقياً من جهة مادية  
هو جودة لعدم أمر طارئ عليه في الحاجة ليست شرعي لم يبق الوجودات بقاء وهذا كله تشبيه  
بالفساد الذي يكون في العقل والنقل عن هذه الفرقة فاستدلوا قولهم أي من أن يحتاج إلى المعاندة  
(قال أبو حامد) الفرقة الرابعة إلى قوله هو زها (قلت) أمان بقول بأن الأعراف لا تبقى زماناً وإن  
وجودها في الجوهر هو شرط في بقاء الجواهر فهو لا يفهم في قوله من التناقض وذلك أنه أن كانت  
الجواهر شرطاً في وجودها إذ لا يمكن أن توجد الأعراف دون جواهر تقوم بها الوضع للأعراف  
شرطاً في وجود الجواهر فوجب أن تكون الجواهر شرطاً في وجودها نفسها ومحال أن يكون الشيء  
شرطاً في وجود نفسه وأيضاً كيف تكون شرطاً في شيء زمانياً وذلك لأن الشيء يكون نهاية  
العدم الموجود منها وبسبب الموجود الجزاء الموجود منها قد كان يجب أن يفسد ذلك الآن والجواهر فإن  
ذلك الآن ليس شيئاً من الجزء الموجود لا شيء من الجزء الموجود وذلك أنه لو كان فيه جزء من الشيء  
المعصوم كان ثابتاً ولو كانت كلاً كان فيه جزء من الشيء الموجود والجزء لا يبق زمانياً شرطاً  
في بقاء وجوده ما بقي زمانياً بغيره فإن الشيء يبق زمانياً آخرى بالمقامع الذي لا يبق زمانياً لأن الشيء  
لا يبق زمانياً وجوده في الآن وهو السبب الذي يبق زمانياً وجوده ثابت وكيف يكون السبب شرطاً  
في وجوده ثابت وكيف يكون معاهو باقياً بالضرورة وجوده ثابت وكيف يكون السبب شرطاً  
ويعني أن عدمه أن ليس يضعه يولي الشيء الكائن أنه يلزمه أن يكون الموجود بسيطاً فلا يمكن فيه  
لأن البسيط لا يتغير ولا يتقلب جوهره إلى جوهر آخر ولذلك قول أبقراط لو كان الإنسان من حي  
واحد لم يكن الآن بالذات أي ما كان بنفسه يتغير وكذلك كان يلزم أن لا يشكون بل كان يتكون

الى ما لا يتمكن من تحصيله وان لم تكن عالة بان لها كذا كنفوس الله والاطفال والمجانين لم يكن لها الم الشوق والالفة الكمال  
وفذا الكلام منه يدل على ان النفس اغني بمحصل لها الكمالات واسطة البدن الذي هو لها في افعالها فاذا خرجت عنها قبل  
تحصيلها بقيت فارغة من الكمالات وكان استبعاد النفس عندهم بالعلوم والكمالات استبعادا اقصر لاحتياج الى تكمل استعدادها واسطة  
الالات البدنية حتى يقضى عليها من المبادئ المتعارفة ما تم استعدادها له ثم انه رحمه الله نقل عن الشيخ فسل كما اخبروه وان العالم قبل

الله تعالى والفاعل يجب أن يكون عالما بنفسه فيكون الباري عالما بالعدم والمطلوب يتم عرض عليه وجهين (أحدهما) أن الفعل  
 قسمان ارادى وطبيعي وكون الفاعل عالما بفعله اذ يلزم في الفعل الارادى لا الطبيعي والعالم عندهم صادر عنه تعالى طوعا وخطارا  
 لا قصد ارادته فلا يلزم كونه عالما (وثانيهما) هو انه وان سلم ان صدور الشيء عن الفاعل يقتضي علم الفاعل به لكن الصادر عندهم  
 من الله تعالى ليس الا العقل الاول ٤٠ فلا يثبت بهذا الدليل كون الكل معلوما له فان علم الفاعل بما يصدر عنه بواسطة

وجود المزيل ولا يلزم وأما ما حكاه عن ابن سينا من الفرق في ذلك بين الحوادث والقضايا في النفس  
 فلا معنى له (قال أبو حامد) بحسب الفلاسفة والجواب أن ما ذكره هو أن قوله اضافته الى القدرة (قلت)  
 هذا كله قول سفسطائي خبيث فان الفلاسفة لا ينكرون وقوع عدم الشيء عند انقضاء الفاعل لكنه  
 لا بان الفاعل تعلم فعله بعدمه بما هو وعدمه وانما يتعلق فعله بنفسه من الوجود الذي بالفعل الى الوجود  
 الذي بالقوة فبقية وقوع العدم وحدوده فعلية هذه الجهة ينسب العدم الى الفاعل وليس يلزم من وقوع  
 العدم أثر فعل الفاعل في الموجودات يكون الفاعل فاعلا له وأولا بالذات فهو ليس له في هذا القول  
 انه يقع العدم ولا بد أن يفهم المفسد في الفلاسفة أن يقع العدم بالذات وأولاهن فعله وذلك لا يمكن فان  
 الفاعل لا يتعلق فعله بالعدم بما هو وعدمه أعني أولا وبالذات وكذلك لو كانت الموجودات المحسوسة  
 بسيطة لما تكونت ولا قدرت الا لزوما في فعل الفاعل أولا وبالذات بالعدم وانما يتعلق فعل الفاعل  
 بالعدم بالعرض وثانيه وانما يقع العدم من الوجود الذي بالفعل الى الوجود آخر فيخلق عن هذا  
 الفعل العدم مثل تغير النار الى الجوهر فلهذا يلحق ذلك عدم النار وهكذا هو الامر عند الفلاسفة في الوجود  
 والعدم (قال أبو حامد) وما الفرق بينكم الى قوله معقول (قلت) طريقان العدم على هذه الصفة صحيح وهو  
 الذي تضمنه الفلاسفة لانه صادر عن الفاعل بالقصد الثاني وبالعرض وليس يلزم من كونه صادرا أو  
 معقولا أن يكون بالذات وأولا والفرق بين الفلاسفة وبين من ينكر وقوع العدم ان الفلاسفة ليس  
 ينكرون وقوع العدم أصلا وانما ينكرون وقوعه أولا وبالذات عن الفاعل فان الفاعل لا يتعلق فعله  
 بالعدم ضرورة أولا وبالذات وانما وقوع العدم عندهم تابعا لفعل الفاعل في الوجود وهو الذي يلزم من  
 قال ان العالم لا يعتمد الى الوجود أصلا (قال أبو حامد) فان قيل هذا اغما يلزم على مذهبه من الى قوله  
 عدم السوداء (قلت) هذا جواب عن الفلاسفة فاسد لان الفلاسفة لا ينكرون أن العدم طار وواقع  
 عن الفاعل لكن لا بالصد الاول كما يلزم من دفع أنا شيء ينقل الى عدم المحض بل العدم عندهم  
 طارعه يذهب صورة العدم وحدوث الصورة التي هي ضد ذلك كانت هذه في حامد هذا القول  
 معانده صححه (قال أبو حامد) وهذا فاسد من وجهين الى قوله الى قادر (قلت) هو طارعه فلو نسب  
 الى قادر لكن بالعرض لا بالذات لانه لا يتعلق فعل الفاعل بالعدم المطلق ولا بعدم شيء ماله ليس بقدر  
 القادر ان يصير الموجود معدوما أولا وبالذات أي قلب عين الوجود الى عين العدم وكل من لا يضع  
 مادة فلا يتفكر في هذا الشك أعني أنه يلزمه أن يتعلق فعل الفاعل بالعدم أولا وبالذات وهذا كله بين  
 فلا معنى فلا حكاية فلهذا كانت الحكيمان المبادئ الامور السكاينة الفاسدة اثبات بالذات وهما  
 المادة والصورة واحدا بالعرض وهو العدم لا بشرط في حدوث الحادث أعني أن يتقدمه فاذا وجد  
 الحادث ارتفع العدم واذ انقضى العدم (قال أبو حامد) الوجه الثاني من الاعتراض الى قوله أو وجودا  
 (قلت) بل بغير شرط انشأ الاقتراح اذا وضع العدم صادرا عن الفاعل كصدور الوجود عنه وأما اذا وضع  
 الوجود أولا والعدم تابعا في وضع حادثا عن الفاعل يتوسط ضرب من الوجود عنه وهو تصدير الوجود  
 الذي بالفعل الى القوة فباطل الفعل الذي هو الملكة في الحقل فهو صحيح ولا يمنع الفلاسفة من هذا الجهة  
 ان يعلم العالم بان ينقل الى صورة أخرى لان العدم يكون ههنا تابعا بالعرض وانما الذي يمنع عندهم

الطامع الجسمانية بل قد والى الله تعالى قادر يعني ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا ان مشيئة الفعل لازم  
 لذاته وعدم مشيئة الفعل يمنع وصديق الشريعة لا يقتضي وقوع المقدم ولا امكانه ومشية تعالى عندهم لا تدعى علمه وجه النظام  
 الاكل فلا يصلح الاستدلال به على علمه ولذلك يقع الاستدلال منهم على علمه تعالى بمشيئته كقولهم لانهم على ان مشيئته منزلة  
 على علمه ومتبرئة عليه وما ذكره في جوابه الثاني من ان الكل لم يوجد من الله تعالى ابتداء بل بواسطة وما يصدر عن الفاعل

لا يلزم في الفعل الارادى  
 فكيف في الطبيعي فان  
 سكونه انحر من فوق جبل  
 قد تكون تحركه ارادى  
 يوجب العلم بالفعل الحركة  
 ولا يوجب العلم بما يتولد  
 منه من مصادمه وكسر  
 غيره (قال رحمه الله) فهذا  
 أيضا لاجواب علم عنه  
 وأقول هذا الاستدلال لم  
 أحده في كلام أحد من  
 الحكماء ولا في كلام النقل  
 عنهم ولا يطابق اصولهم  
 وقواعدهم أيضا فانهم  
 يستدلون بالانفعال الى  
 طامع لا شعور لما أصلا  
 وأظن انه تغير ليلث الذي  
 نقلنا عنهم وهو انه تعالى  
 يعلم ذاته وذاته علمه لسانه  
 والعلم بالعدم يوجب العلم  
 بالعدم بل يذهب بعض  
 مقدماته أعني كونه عالما  
 بالعلم وان العلم بالعدم يوجب  
 العلم بالعدم والاكتماء  
 في الاستدلال بمجرد العلية  
 ثم ان القول بان صدور  
 العلم عنه تعالى عندهم  
 بالعلم ولا يضطرر  
 لا بطريق الارادة والاختيار  
 ليس كما ينبغي لانهم لا يقولون  
 بان فاعليته على كفاية  
 المحسوسين من ذوي

بالواسطة لا يرام أن يكون معلوما في الفعل الإرادي فكيف في الطبيعي مساعدهم إذا لم يكن الفاعل عالما بخصوصية الفعل التامة  
 لكن هذا لا يضرهم لأن الموجب العلم بالفاعل عنده ليس بالاعلية بل العلم بالعلية التامة وقوله فان حركة الحجر من فوق جبل بغرب  
 ارادى لاوجب العلم بما يتولد منه بواسطة من مصادمته وكسر غيره غير متوجه عليهم لان عام الفعل ليس معلوما هنا لحركه فلا  
 تكون الحركة بنسبها معلومة أيضا فلا يعلم ما يتولد منها لان ما يتولد من الحركة انما ٤١ يتولد من خصوصية الحركة الواقعة في

مسافة مخصوصة على وجه

مخصوص وعلم الفاعل لم

يتعلق بهذه الخصوصية

لعدم العلم بان التامة على

ان حركة الحجر ليست بفعل

لحركة المرء ولا لحركه

المرء فاعلا لبال فاعل

لحركة الحجر من فوق جبل

هو طبيعة بواسطة المسبب

الطبيعي والشرعي المتنفذ

من التحرك المرء والذي

يفعله المرء ياراد تهمو

حركة اعضائه نعم يقال في

العرف انه فاعل لحركة

الحجر لكن الكلام في

الفاعل الحقيقي لافي

الفاعل بحسب العرف

والفصل الثالث عشر في

تعيينهم من اقامة الدليل

على ان الاول يعلم ذاته وهم

فيه طرقتان

(الاول) اهم يشترط انه

تعالى يعلم غيره فاذكرناه

من المسالك الاول في المسئلة

المتقدمة ثم يقولون كل

من يعمل غيره أمكنه

بالامكان العام ان يعمل

كونه عاقل لا لثبته ولا

حازان يكون أحدنا عالما

باجتهل والمخروطات

وسائر المسامو الدقيقة

الكثيرة الباسح المبته

أن يعدم الشيء الى الاموجود اصلاته لو كان ذلك كذلك لكان الفاعل يتعاقب قوله بالعدم أولا والثبات  
 فهذا القول كما ذهبه بالعرض على انه الثبات فالزم الفلاسفة منه ما قالوا به تناهوا وكثر الاقوال  
 التي ضمن هذا الكتاب هي من هـ هذا القليل ولذلك كان أحق الاسماء هذا الكتاب كتاب التباث  
 المطلق أو تباث التي حامد لا تباث الفلاسفة وكان أحق الاسماء هذا الكتاب كتاب التفرقة بين الحق  
 والتباث من الاقوال (قال أبو حامد) المسئلة الثالثة هي ان تلبسهم بقوله ان الله تعالى فاعل العالم  
 وصانعه وان العالم صنعه وقوله وبيان ان ذلك مجاز عندهم وليس بحقيقة الى قوله والعالم مركب من  
 مختلفات فكيف يصدر عنه الفعل (قلت) قوله اما الذي في الفاعل فهو انه لا يدوان يكون مرء بداخنا  
 عالما بالمرء يده حتى يكون فاعلا لمرء يده فكلام غير معروف بنفسه وغير معترف به في فاعل العالم  
 الاوتام عليه برهان اوضح نقل حكم الشهادة في ان الثابت وذلك اننا نشاهد الاشياء الفاعلة المؤثرة  
 صنفين صنف لا يفعل الاشياء واحدا فقط وثالث الثابت مثل الحرارة تفعل حرارة والبرودة تفعل برودة  
 وهذه هي التي تسميها الفلاسفة فاعلات بالطبع واصنف الثاني اشياء لها ان تفعل الشيء في وقت  
 وتفعل صفة في وقت آخر هي التي مرء يده وتختار وتوهم هذه ان تفعل عن ضرورة وبه والفاعل الاول  
 سبحانه منزعه عن الوصف باحد من الفعلين على الجهة التي يوصفها الكائن الفاسد عند الفلاسفة  
 وذلك ان المختار والمريد هو الذي يقصمه المراد والله سبحانه لا يقصمه شيء يده والمختار هو الذي يختار  
 أحد الاضلين لنفسه والله لا يوزع حاله فاضله والمرء يده الذي اذا حصل المراد كفت ارادته وبالجملة  
 فالارادة هي انفعال وتغير والله سبحانه منزعه عن الانفعال والتغير وكذلك هو أكثر تميزا من الفعل  
 الطبيعي لان فعل الشيء الطبيعي هو ضروري في جوهره وليس ضروري في جوهر المرء ولكنه من  
 تميزه وايضا فان الفعل الطبيعي ليس يكون عن علم الله والله تعالى قد تبرهن ان فعله صادر عن علم عالجه  
 التي بها صار الله فاعلا ليس ينشأ في هذا الموضع اذ كان لا نظير لارادته في الشاهد فكيف يقال انه لا فهم  
 من الفاعل الا ما فعل عن ربه وباختيار ويجعل هذا الخلد مطردا في الشاهد والغائب والفلاسفة  
 لا يعترفون بطراد هذا الخلد فيلزمهم اذا نفوا هذا الخلد من الفاعل الاول ان يقولوا عنه الفعل هذين  
 بنفسه وقائل هذا والمليس للفلاسفة فان المليس هو الذي يقصد الخطا للحق واذا اخطأ في الحق  
 فليس يقال انه ليس والفلاسفة معلوم من أمرهم انهم يظنون الحق فهم غير مليس أصلا ولا فرق  
 بين من يقول ان الله تعالى مرء يداراة لاشيئه ارادة البشر وبين من يقول انه عالم يعلم لاشيئه علم البشر  
 وأنه كالاندرك كصفة علمه كذلك لا تدرك كيفية ارادته (قال أبو حامد) ولحق كل واحد ان قوله وهو  
 محال (قلت) نحصل هذا القول امران اثنتان (أحدهما) انه لا يعدم في الاسباب الفاعلة الا من فعل  
 برؤه واختيار فان فعل الفاعل بالطبع لغوه لا يعدم في الاسباب الفاعلة (الثاني) ان الجهة التي بها  
 برؤ ان العالم صادر عن الله تعالى هي مثل لزوم الخلل للخصص وانسيبه للشمس والحوى الى أسفل  
 للجحر وهذا ليس ينبغي قل لان الفعل غير متصل من الفاعل (قلت) وهذا كله كذب وذلك ان  
 الفلاسفة يرون ان الاسباب اربعة الفاعل والمادة والصورة والفاعل وان الفاعل هو الذي يخرج غيره  
 من القوة الى الفعل ومن عدم الى الوجود وان هذا الخارج بما كان عن ربه وباختيار وبما كان

٦ - تهاث - ابن رشد  
 وذلك مسطرة طاهرة فواجب الوجود أمكنه أن يفعل كونه عاقل لا غيره وكل ما أمكن بالامكان اسام لواجب الوجود يجب له ما  
 عرف فواجب الوجود يجب له أن يعمل كونه عاقل لا غيره وذلك بتعين علمه بذاته فثبت كونه عاقل لذاته وهو المطلوب (الطريق  
 الثاني) وهذا ذكر في المسلك الثاني لثبات كونه تعالى عالما بتعيينه من ان ذاته تعالى بخير وقائم بذاته وكل يجر ذلك فان ذاته المجردة

سأشره لذاته المحررة القائمة بذاته غير غائبة عنه وكل ما كان كذلك لابد وان يعقل ذاته لان الثقل ليس الا حضورا لما به المحررة  
للجسد القائم بذاته فثبت انه تعالى يعقل ذاته وهو المطلوب والحاصل انهم تارة يثبتون اولاته تعالى يجب ان يكون عالما بغيره  
يثبتون انهم من كونه عالما بغيره كونه عالما بذاته كما في الطريق الاول وتارة يثبتون انهم يثبتون اولاته تعالى يجب ان يكون عالما بذاته  
ثم يثبتون انه يلزم من كونه عالما بذاته ٤٢ كونه عالما بغيره كما في الطريق الثاني وقد عرفت الجواب من الطريقين باقتضاء

في المسئلة المتقدمه ذكر  
والذي يخص الطريق  
الاول هناك ان يقال لا سلم  
ان كل من عقل غيره  
امكنه ان يعقل كونه  
عالم بالذات والقول لا يجوز  
ان يكون من خاصية بعض  
المجردات ان يعقل  
المعقولات ويثبت عليه  
ان يعقل انه يعلمها  
والقياس على ما يحده  
الانسان من نفسه لا يفيد  
حكما كليا يقينا  
والفصل الرابع عشر في  
ابطال قولهم ان الاول  
لا يعلم الجزئيات على وجه  
كونها جزئيات  
قالوا الجزئيات المشككة  
سواء كانت دائمة كاجرام  
الافلاك الثابتة على  
أشكالها او متغيرة كالمركات  
المتغيرة التي تكون  
وتفسد لا يعلم الاول بها على  
من حيث هي جزئيات  
مشككة بل يعلمها على  
وجه كلي لا على معنى انه  
لا يعلم الاما هيها الكلية  
فقط بل على معنى انه يعلم  
الماهية الكلية موهولة  
بصفات كلية ايضا  
لا يتوهم في الخارج الا في  
شخص واحد فحصل علم

بالطبع وانهم ليس يسمون الشخص بفاعل لا بما لا لا يحجز الاله غير منفصل عنه والفاعل بنفسه  
عن المفعول بانما في وهم يعتقدون ان الباري سبحانه منفصل عن العالم لنفس هو عندهم من هذا  
الجنس ولا هو ايضا فاعل بمعنى الفاعل الذي في الشاهد لا ذو الاختيار ولا غير ذي الاختيار بل هو  
فاعل هذه الاسباب يخرج الكل من العدم الى الوجود وحافظه على وجه انما واشرف مما هو في  
الفاعلات المشاهدة لا يلزمهم شي من هذا الاعتراض وذلك انهم يرون ان فعله صادر عن علم ومن غير  
ضرور فاعلم اليه لا من ذاته ولا شيء من خارج بل يمكن فعله وجوده وهو ضرور ومن غير احتياج  
اخرى مراتب المبدأ من المختار من اذ لا يلزمه الفاعل الذي يلزم في الشاهد وهو ذاته من كلام  
الحكيم امام القوم في بعض مقالاته المكتوبة في علم ما بعد الطبيعة فان قولا كالذي كيف ابدع الله العالم  
لا من شيء وفعله شيئا من لشيء (قلنا) في جواب ذلك ان الفاعل لا يلزم ان تكون قوته كقوة كونه  
وارادته كوارادته وادارته كحركاته او تكون القوة اضعف من القدرة والقدرة اضعف من الارادة  
والارادة اضعف من الحكمة فان كانت بعض هذه القوى اضعف من بعض فاعلمه الاول لا على ما ليس  
بينها وبينها فرق وقد زعموا انهم يسمون هذا او يكون كل واحد من هذه القوى في غاية  
التمام حتى اراد قدر وحتى قدر قوى وكلها ماثبات الحكمة مقدس بحد فعل ما يشاء من لشيء وانما  
يتوهم من هذا النص الذي فيها (وقال) كل ما في هذا العالم ما غناه من روط بالقوة التي فيها من الله  
تعالى ولولا تلك القوة التي الاشياء تثبت طرقا في (قلت) الموجد المركب ضربان ضرب التركيب  
فيه معنى زائد على وجود المركبات وضرب وجود المركبات في تركبها مثل وجود المادة مع الصورة  
وهذا الضوم الموجودات ليس بحد في العقل فتدبر وجوده فاعل التركيب بل التركيب هو قوة  
الوجود وهو متقدم على الوجود فان كان الاول سبحانه ملة تركب اجزاء العالم التي وجودها في  
التركيب فهو قوة وجودها ولا بد وكل من هو قوة وجوده في ملة فاعله هكذا ينبغي ان يفهم الامر  
على مذهب القوم ان مع هذه اننا نعلم منهم (قال ابو حامد) مجدا عن الفلاسفة (فان قيل) كل  
موجود في قوله كقولنا فاعل وما فعل (قلت) حاصل هذا الكلام جوابان احدهما ان كل ما كان  
واجبا بغيره فهو مفعول الواجب بذاته وهذا الجواب معترض لان الواجب بغيره ليس يلزم ان يكون  
الذي هو واجب وجوده فاعلا الا ان يطلق عليه حقيقة الفاعل وهو الخارج من القوة الى الفعل واما  
الجواب الثاني وهو ان اسم الفاعل كالتنس لا يفعل باختيار ولا يفعل بالطبع فهو كلام صحيح يدل  
عليه ما عرفت باسم الفاعل لكن هذا الكلام لوهم ان الفلاسفة لا يرون انه يريد هذه التسمية غير  
معروفة بنفسه اعني ان كل موجود اما ان يكون واجب الوجود ذاته او موجودا بغيره (قال ابو  
حامد) رقا على الفلاسفة قلنا هذه التسمية التي في قوله الصادقة (قلت) اما قوله انه ليس يسمى كل سبب  
فاعلا لحق واما احتجاسه على ذلك بان الجاد لا يسمى فاعلا فكذب لان الجاد اذا في عنه الفعل وانما  
يبنى عنه الفعل الذي يكون من العقل والارادة لا الفعل المطلق اضعف بعض الوجودات الحادثة  
ايجادات يخرج امثالها من القوة الى الفعل مثل النار التي تغلب كل رطب ونابس نار اخرى مثلها  
وذلك بان يخرجها عن الشيء الذي هي فيه بالقوة الى الفعل ولذلك كل ما ليس فيه قوة ولا استعداد  
لقبول فعل النار فليست النار فاعلة فيه مثلها وهم يجوزون ان تكون النار فاعلة وستأتي هذه المسئلة

كل مطابق الشخص حتى بحسب الخارج وان لم يتوهم فرض صدقه على كثير من وكذا لا يعلم الجزئيات  
وأيضا  
المتغيرة الزمانية سواء كانت مشككة كالاجسام أولا كالنفوس على وجه كونها جزئيات فانه تعالى وان كان يعلم جميع الموجودات  
الجزئية وأزمنتها الواقعة في هذا الكون يعلمها جميعا باعتبارها في الدخول تحت الارض من حيث اعتبارها ووضاها الثلاثة فلا يترتب عن عمله  
منقول في طريق الارض ولا في السجاء مثلا يعلم ان القمر يصغر كل يوم كذا درجته والشمس كذا درجته وبين منطقتي قلبكم ما تناقضا

على التناصف فيحصل له البحر كما عايناه يوم كتابان تكون الشمس في إحدى نقطتي التقاطع والشمس في الأخرى فتوسط الأرض بينهما فيحسب القطر في عقد الأس مثلاً وهذا العلم ثابت له تعالى حالة التقابل وقيلها أو بعدها ليس في علمه كان وكان ويكون ولا يلزم منه خلقه تعالى عن ادراك بعض ما هو واقع لان الزمان ليس له بالنسبة إليه هذه الأوصاف الثلاثة وليس بعض الأرض منه بالنسبة إلى علمه تعالى حالاً وبعضها ماضٍ وبعضها مستقبل لا حتى يلزم من عدم علمه بهذا الوجه ٤٣ خلوه عن ادراك بعض ما هو واقع

تحت الأمانة باعتبار ذاته وصفاته بل يعلم كلام الأشخاص وأحوالها وأفعالها بحيث يتبين هذه مكل متبعين الآخر وهذا القدر كاف  
في إجراء أحكام الشرائع وأحكامها الأولى بأن ادراك الجزئيات المتشككة سواء كانت ذاتية أو متغيرة إنما يكون بالاجتماعية متغيرة  
والأولى تعالى مجردة بالكلية والمجردة بالكلية لا يدرك بالاجتماعية متغيرة والالكان مستكلا بالمادة كالنفس فلا يكون مجردا عنها مجردا  
تماما وهذا محال (وأجيب) بالانتمى ٤٤ إن ادراك الجزئيات المتشككة لا يكون إلا بالاجتماعية متغيرة وإنما يلزم أن لو كان ادراكها

بالحقيقة والتأري آفة القتل ومن أحرقت النار من غير أن يكون لانسان في ذلك اختيار ليس يقول  
أجله أحرقت النار بما جازفوه فيه التعليل في هذا أنه أخرج بما صدق مركبا على ما هو بسيط ومفرد غير  
مركب وهو من مواضع التسطاطين مثل من يقول في النخلة أنه أيضا الانسان فله أيضا بالخلق  
والفلاسة لا يقولون أن الله تعالى ليس مركبا بل بالخلق لأنه فاعل يعلم وعن هذا فاعل أفضل الفاعلين  
المتقابلين مع أن كلهم ما يمكن وأما يقولون أنه ليس مركبا بل بالارادة الإنسانية (قال أبو حامد) مجيبا عن  
الفلاسة فإن قيل نحن نفى إلى قوله بعد ظهوره إلى (قلت) حاصله تمام القول خصوصه من أن الله تعالى  
ليس هو فاعلا وإنما هو سبب من الأسباب التي لا يتم الشيء إلا به وهو جواب ردي لأنه يلزم الفلاسة منه  
أن يكون الأول مبدأ على ما روي في الصورة لكل على جهة ما النفس عند الحسد وهذا ليس بقوله أحد  
منهم (ثم قال أبو حامد) مجيبا لهم قلنا غرضنا إلى قوله عن هذا التلبس فقط (قلت) أما هذا القول فلان  
للفلاسة فلو كانوا يقولون بأقوالهم آياه وذلك أنه يلزمهم على هذا الوضع أن لا يكون للعالم فاعل لا بالاطلاع  
ولا بالارادة ولا شيء هو فاعل بغير هذين النوعين فليس ما قاله كشاف عن تلبسهم وأما التبيين أنه ينسب  
إلى الفلاسة ما ليس من قولهم (قال أبو حامد) الوجه الثاني في إبطال كون العالم إلى قوله لا يكون فاعلا  
لأنه تعالى (قلت) أما أن كان العالم قدما لذاته وهو جود الامن حيث هو محقق لأن كل حركة في نفسه  
أجزأ عنه تدنس فليس له فاعل أصلا وأما أن كان قدما على أنه في حدوث دائم وأنه ليس لحدوثه أول ولا  
منتهى فإن الذي أفاد للحدث الدائم أحق باسم الأحداث من الذي أفاد للأحداث المتقطع وعلى هذه  
الجهة فأنما لم يحدث لله سبحانه واسم الحسبوت هو أول من اسم القدم وأما سميت الحسبوت العالم قدما  
تخفظا من المحدث الذي هو من شيء وفي زمان وبعد العدم (ثم قال) مجيبا عن الفلاسة فإن قيل معنى  
الحدث إلى قوله لفاعله قد يحصل (قلت) هذا القول هو من جواب ابن سينا في هذه المسئلة عن  
الفلاسة فهو يقول سقط في فاه أسقط منه أحدهما بقضيه التقسيم الخاص وذلك أنه قال أن فعل  
الفاعل لا يتخلو أن يتعلق من الحادث بالوجود أو بالعدم السابق له ومن حيث هو معدوم أن يتعلق  
بكلهما معا والحدس أن يتعلق بالعدم فإن الفاعل لا يفعل هدماء لذلك يستحيل أن يتعالى بكلهما ما فقد  
نفي أنه إنما يتعلق بالوجود والأحداث ليس شاعيرة لتعلق الفعل بالوجود أعني أن فعل الفاعل إنما هو  
اليجاد فاستوى في ذلك الوجود المسوق بعدم الوجود بغير المسوق بعدم وجه التناقض هذا القول أن  
فعل الفاعل لا يتعلق بالوجود إلا في حال العدم وهو الوجود الذي لا يتعلق بالوجود الذي لا يفعل  
من حيث هو بالفعل ولا بالعدم من حيث هو عدم بل بالوجود الناقص الذي لحقه العدم ففعل الفاعل  
لا يتعلق بالعدم لأن العدم ليس بفعل ولا يتعلق بالوجود الذي لا يقارنه عدم لأن كل ما كان من الوجود  
على كماله فليس يحتاج إلى إيجاد أو إلى وجود والوجود الذي يقارنه عدم لا يوجد إلا في حال حدوث  
الحدث فكذلك لا يتصل من هذا الشيء إلا أن يتل أن العالم بزل يقترن بوجود عدم ولا يلزمه بغيره  
كالحال في وجوده كقولنا أنا دائما محتاج إلى الحركة والمحققون من الفلاسة يعتقدون أن هذه  
هي حال العالم الأعلى مع الباري سبحانه فضلا عما يرون العالم العلوي وهذا فارقا لمخالفات المصنوعات  
فإن المصنوعات إذا وجدت يقترن بها عدم يحتاج من أجله إلى فاعل به يستمر وجودها (قال أبو حامد)  
وأما قولكم أن الوجود إلى قوله فعل الفاعل فيه (قلت) وإما العالم بهذه الصفة وبالجهة فلا يصح هذا

لا في الخارج ولا في الزمن على أن ما ذكره كلام على المستقلة تامل  
(واحتجوا) على الثاني بأن العلم بالاشياء الزمانية من حيث كونها زمانية هو حسب التفسير في علمه وهو على الله تعالى محال لأن من يعتقد  
في الشيء المنقول حدوثه أنه حدث ولم يحدث بعد فأن اعتقاده ذلك يكون لأخالة حولا وإنما العلم هو أن يعتقد في ذلك الحال عدمه  
لا وجوده أنه زمني فحينئذ معدوم لا موجود ثم إذا وجد فلا يخفى أن يبقى علمه الزماني بعدمه بأن يعتقد الوجود في زمان وهو وجوده

القول

اذلوبي ذلك العلم وهذه إمكان جهلا أيضا والذالم يتي ذلك العلم وحدث علم آخر وهو الذالم بوجوده لأن كان ذلك نفسه راقي علمه تعالى  
والعلم بهذه الزمانات ليس من الإضافات المجردة التي لا ترجع إلى هيئة وصفة في الذات مثل كونك عينا أو شيئا لا حتى يجوز التغير فيه  
في حقه تعالى بل هي هيئة وصفة لها إضافة إلى أمر خارج وهو المعلوم فإذا تغير المعلوم لم يتغير في ذلك تغير الإضافة فقط بل يتغير وصفة  
الذات العامة وذلك لأن العلم يستلزم الإضافة إلى معلومه المعين ولا يتعلق بتغير ذلك ٤٥ المعلوم بل العلم المتعلق بمعلوم آخر علم

مستأنف له إضافة  
مستأنفة بخلاف القدرة  
فيكون التغير فيه تغيرا في  
صفة حقيقة في ذاته  
تعالى وذلك مستحيل في  
حقه تعالى (واجب)  
عنه بأن العلم إما إضافة  
محضة وتغير الإضافات في  
حقه تعالى غير مستحيل  
عندهم أوصفة حقيقة  
ذات إضافة ولا ينسب الله  
يلزم من إضافة غيره بتغير  
المعلوم فغير تلك الصفة  
وإغنا يلزم ذلك لو كان العلم  
صورة مساوية للمعلوم  
فانه حينئذ لا يتصور أن  
يتعلق بمعلوم آخر وأن  
يكون غايته بل كل صورة  
فأشياء تكون علما بجماعي  
صورته فقط دون ما بعده  
وذلك أي كون العلم صورة  
مساوية للمعلوم بمجموع  
ولم لا يجوز أن يكون صفة  
واحدة لها إضافات  
وتعطيات متعددة بحسب  
تعدد المعلوم بالزمن  
فغير المعلوم التغير تلك  
الإضافات دون الصفة  
كفي القدرة (واجب عنه)  
بعض مشايخ المعتزلة  
بأن الشيء المعين فيقول  
حدوده بغيره أنه معدوم

أقول وهو أن يكون الاتحاد من الفاعل الموجد يتعلق بالموجود من جهة ما هو موجود بالفعل الذي  
أبس فيه نقص أصلا لا قوة من القوى لأن تهم أن جوهر الموجد هو في كونه موجودا فان الموجد  
الفاعل لا يكون موجودا إلا وجوده فاعل فان كان كونه موجودا عن موجد آخر أو أنها على جوهر لم  
يلزم أن يظل الوجود إذا بطلت هذه التسمية التي بين الموجد الفاعل والموجد المفعول وأن لم يكن  
أمر إذا تبدل كان جوهره في الإضافة أعني في كونه موجدا فتح باب بقوله ابن سينا وهذا لا يصح في  
العالم لأن العالم ليس موجد في باب الإضافة وإنما هو موجود في باب الجوهر والإضافة عارضة له  
ولهذا الذي قاله ابن سينا هو صحيح في صور الأجرام السماوية مع ما يدرك من الصور المتغيرة للوادر  
فإن الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن هنا صوراً مضافة للوادر وجودها هو تصور رهاوان العلم إنما  
غابر المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم في مادة (قال أبو حامد) محبة الفلاسفة (والجواب) أن الفعل  
التي قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح فان فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث  
هو متحرك والحركة من الوجود الذي باله تعالى الوجود الذي باله هي التي تسمى حدودنا وكما قال  
المعتمد هو شرط من شروط وجود الحركة من المهرج وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم الذالم  
يتعلق بفعل الفاعل أن يتعلق بنفسه كما لم ينسب إلى الفلاسفة يزعمون ذلك لأنه قد تبين أن  
ههنا صوراً مضافة للوادر وجودها هو تصور رهاوان العلم إنما غابر المعلوم ههنا من قبل أن المعلوم هو في  
مادة (قال أبو حامد) محبة الفلاسفة (والجواب) التي قوله من أثر الفاعل (قلت) هذا الكلام كله صحيح  
فان فعل الفاعل إنما يتعلق بالمفعول من حيث هو متحرك والحركة من الوجود الذي باله تعالى الوجود  
الذي باله هي التي تسمى حدودنا وكما قال المعتمد هو شرط من شروط وجود الحركة من المهرج  
وليس ما كان شرطاً في فعل الفاعل يلزم الذالم يتعلق بفعل الفاعل أن يتعلق بنفسه كما لم ينسب إلى  
الفلاسفة يزعمون أن الموجدات ماقصورها الجوهرية في الحركة كالزجاج وغير ذلك وإنما  
السموات وما دونها من هذا الجنس من الموجدات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في  
حدوث دائم لم يزل ولا زال وعلى هذا فكأن الموجد بالوحد من الموجودات التي وجودها في الحركة وإذا كان ذلك فهي في  
كذلك ما كان حدوثه أزلياً أولى باسم الحادث مما حدوثه في وقت ما ولا كون العلم بهذه الصفة أعني  
أن جوهره في الحركة لا يحتاج إلى العلم بعد وجوده إلى الباري تعالى كما لا يحتاج إلى وجوده إلى العلم بعد  
تمامه والفرغ منه الأول كان العالم من باب المنافع كما رام ابن سينا بينه في القول المتقدم وقد قلنا  
نحن أن رام من هذه تلك هو صادق على صور الأجرام السماوية وإن كان هكذا فالعلم يقتصر إلى  
حضور الفاعل له في حال وجوده من جهة ما هو فاعل بالوجهين جميعاً أعني لكون جوهر العلم كائناً في  
الحركة وتكون صورته التي بها قام وجوده من طبيعة المنافع لأن طبيعة الكيف أعني الجهات  
والمساكن المعدودة في باب الكيف فان كل ما كانت صورته داخلية في هذا الجنس معدودة فيه وإذا  
وجدت فرغ وجوده كان محتاجاً إلى الفاعل فهذا كله محل هذا الاشتباه ورفع عنك الحيرة التي تنشأ  
لنفس بين هذه الأقاويل المتضادة (قال أبو حامد) محبة الفلاسفة فان قبل أن أعترف في قوله إلى  
الله تعالى (قلت) اما في الحركة مع المهرج فيصح ما في الموجدات مع الموجدات ليس

وإنه سيكون موجوداً فاذل وجوده في العلمين الأولين أنه كان معدوماً وأنه موجوداً فأن علمنا أن هذا المدخل البديهي عند حصول  
القدرة على العلم أنه دخل البديهي لأن كان علمه هنا مستمراً لا غلبة له وإنما يحتاج أحدنا إلى علم آخر متحد به علمه أنه دخل  
الآن طرأت الآنفة على الأول وكذا من علمنا أن هذا العلم إلى أن دخلوا على مدخله في علمه بالعلم الأول أنه لم  
يكن فيها وإنما يحتاج أحدنا إلى علم متحد به علمه لم يكن فيها الطرأت الآنفة على الأول ورد هذا الجواب بوجوه (الأول) حقيقة أنه

سبق غير حقيقة انه وقع بالضرورة واختلاف المعلومين بوجوب اختلاف العالين فيكون العلم بأحدهما غير العلم بالآخر (لا يقال) المعلوم متعلق العلم واختلاف المتعلق لا يستلزم الاختلاف المتعلق دون اختلاف العلم لجواز أن يكون صفة واحدة تتعدد علاقاتها بحسب تعدد المتعلقات (لا نقول) ذلك لا يناسب رأى المعتزلة لأن العلم عندهم متعلق بين العالم والمعلوم لصفة ذات تعلق فلا يستقيم حمل كلامهم على كونه صفة ذات تعلق ٤٦ (الثاني) أن شرط العلم بأنه وقع هو الوقوع وشرط العلم بأنه سبق هو عدم الوقوع فلو كانا

واحدا لم يختلف شرطهما  
فصلان في الثاني (الثالث)  
يمكن العلم بأنه عالم بأنه  
سبق في الجملة مع الجهل  
بأنه عالم بأنه وقع من جميع  
الوجود وغير المعلوم غير  
المعلوم فلا يرد ما يتوهم أن  
هذا الوجه أغنى على  
تفريق العالين بالاعتبار  
لأن الذات كالأول لا يرد  
الشيء الواحد بجوهر  
يكون معلوما باعتبار  
تفريقه لا باعتبار آخر (وخصيقي  
كلامهم في علمه تعالى  
بالجزئيات) هو أن الأشياء  
الزمانية التي لها تعلق  
بالزمان ولا يمكن وجودها  
بدونه هو ما يكون تفسيرا  
نادر حيا كالحركة وما  
يسمى بها لها هو بمنزلة  
على الزمان متبوع وجودها  
بدونه أو قدما كالكون  
والفساد أو ما يكون محلا  
للتغير على أحد الوجهين  
كالاجسام فإن الجسم من  
حيث ذاته ليس مما  
لا يتصل بالزمان أو  
في طرفه لكنه لا يكون محلا  
للتغير بسلطنة الزمان ولا  
يوجد بدونه وأما ما لا يكون  
قدما ولا لاحدا كالأبد  
الأول والمفعول المفارقة  
فانها ليست تفسيرا ولا محلا

شأنه أن يسكن أو يترك أن يفرض موجودا بهذه الصفة فليسكن هذه النسبة انما وجدت  
بين الفاعل أو العالم من جهة ما هو متحرك وأما أن كل موجود يلزم أن يكون فعله معارضا لوجوده فصحيح  
الآن بعض الموجودات يخرج عن الطبع أعراض من العوارض وسواء كان الفعل طبيعيا أو اراديا  
فانظر كيف وضعت الأشربة بموجودا قدما ومتواعله الفعل في وجوده القديم ثم أجاز وعليه  
حتى كان وجوده القديم انقسم الى وجودين قديمين ماض ومستقبل وهذا كله عند الفلاسفة هوس  
وتخليط (قال أبو حامد) جميعا للفلاسفة في القول المتقدم قلنا لنجمل الى قوله من حيث أنه حادث (ثم  
قال) جميعا عن الفلاسفة قيل فان اعترفتم الى قوله وقد ظهر هذا (قلت) هذا القول يضع فيه أن  
الفلاسفة قد سلموا انه انهم انما ينعنون بأن الله فاعل بأنه علة له فقط فان الله مع المعلوم وهذا انما عرف منهم  
عن قولهم الأول لأن المعلوم انما يلزم من العلة التي هي علة له على طريق الصورة أو على طريق القادة  
وأما المعلوم فليس يلزم من العلة التي هي علة له على طريق قد وجد الله الفاعله ولا يوجد المعلوم فكان  
أبو حامد كالوكيل الذي يقره في مواعيد عالم بأذن له قبله في الفلاسفة ترى أن العالم له فاعل لم يزل فاعلا ولا  
يزال أي لم يزل غير حاله من القدم الى الوجود ولا يزال غير جاز وقد كانت هذه المسئلة قد عادت بين آل  
ارسطاطاليس وآل أفلاطون وذلك أن أفلاطون لما قال يحدث العالم لم يكن في قوله شك فإنه يضع  
للعالم فاعلا صانعا وأما ارسطاطاليس فلما وضع أنه قديم شكك عليه أصحاب أفلاطون بمثل هذا الشك  
وقالوا انه لا يرى أن العالم صانعا فاحتاج أصحاب ارسطوان بجيوبه بأجوبة تقتضي أن ارسطو يرى  
أن العالم صانعا فاعلا وهذا يبين على الحقيقة في موضعه والأصل فيه هو أن الحركة عندهم في الأجرام  
السموية بما يتوقف وجودها على الحركة فاعل الحركة حقيقة وإذا كانت الأجرام السماوية لا يتم  
وجودها إلا بالحركة فمطل الحركة هو فاعل الأجرام السماوية وأيضا يتبين عندهم انه معطى الوجودانية  
التي هو اصارها عالم واحدا ومعطى الوجودانية التي هي شرط في وجود الشيء المركب وهو معطى وجود  
الجزاء التي وقع منها التركيب لأن التركيب هو علة لما يتبين وهو هذا حال المسئلة الأول سمعنا  
مع العالم كله هو ما قبله من الفعل حادث فصحيح لانه حركة وانما معطى القديم فيه أنه الأول ولا آخر  
ولذلك ليس ينعنون بقوله أن العالم قديم انه متقدم بأشياء قد علة لكونها حركة وهذا هو الذي سلم  
نعم هذه الأشربة يتعسر عليهم أن يقولوا أن القديم وان العالم قديم ولذلك كان اسم المحدث الدائم  
أحق به من اسم القديم (قال أبو حامد) الوجه الثالث في استحالة كون العالم نفعلا لله تعالى الى قوله  
بوجوب أصلهم (قلت) أما إذا سلم هذا الأصل والزم فيفسر الجواب عنه لكنه شيء لم يقله إلا ما أخرجه  
من فلاسفة الاسلام (ثم قال) جميعا عن الفلاسفة فان قيل العالم يجعله الى قوله كما سبق (قلت)  
حاصل هذا الكلام أن الأول اذا كان بسيطاً واحداً لا يصدر عنه إلا واحد وانما يختلف فعل  
الفاعل ويكثر ما من قبل المواد لا موانعها فمن قبل الآلة ولا تارة مع فلم يبق إلا أن يكون  
من قبل المتوسط بأن يصدر عنه أولاً واحداً ومن ذلك الواحد واحد ومن ذلك الواحد واحد فتوجد  
الكثرة (ثم قال) أراد اعليهم قلنا فيلزم عن هذا القول لا يصدر عنه إلا واحد (قلت) هذا

للتغير فلا تعلق لها بالزمان وجهه لا يتقسم الزمان بالنسبة الى الماض والحاضر ومستقبل كالأشياء الساكنة التي لازم  
تعلقها بالمكان ولا توجد بدونه هو ما يكون له الامتدادات الثلاثة الطول والعرض والعمق أو ما يكون حاله في الآلة الثلاثة الامتدادات وأما  
ما ليس له تلك الامتدادات ولا حاله في الآلة كالحركات فمتعلقها بالمكان ولا يتقسم الامكنة بالقياس اليه الى قديم وبديهي متوسط فذاته  
تعالى عالم يكن تفسيرا ولا محلا للتغير بوجهه لم يتصور له اختصاص بجزء من أجزائه الزمان لا بحسب ذاته ولا بحسب صفاته الحقيقية فلا



بتمه ريقه حال ولا ماض ولا مستقبل لأن هذه صفات عارضة للزمان بالقاسم التي ما تختص بجزء منه بل كان نسبتها إلى جميع الأزمنة سواء فالوجودات من الأزل إلى الأبد مأمومة له بحسب أوقاتها المعينة التي هي واقعيتها لكن لا من حيث دخول الزمان في علمه تعالى بحسب أوصافه الثلاثة أعني الحادثة والمضى والاستقبالية ولا يلزم منه خروج بعض الأشياء عنه تعالى لأنه لا يمكن بالقاسم إليه ماض وحال ومستقبل لم يتصور كون بعض الأشياء أوقافا في الحال والماضي والمستقبل ٤٧ بالقاسم إليه تعالى قد قدم أدراكه

الأشياء على هذا الوجه لا يكون جهلا ولا غائبا يكون جهلا أو كان وقوع بعض الأشياء بالنسبة إليه تعالى في الحال أو الماضي أو المستقبل ولم يعلم على هذا الوجه (نعم) ما ذكره من أنه تعالى لا يعلم خصوصيات الجزئيات بل اغناها عن علمها من حيث أنها ماهية مخصصة بأوصاف تختص بجلتها بواحد جزئى وان لم يمتنع نفس تصورها من وقوع الشئ بغير علم من بعض الوجوه تعالى عن قبول المطلق علوا كبيرا مع أنه من أن السلك معقول للواجب العالم بذاته والعلم التام بخصوصية أفعاله واجب العلم التام بخصوصية المعلوم وقدمت عنده بان أدراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية وإن كان كمال الوجوداته ليس كمالا مطلقا لأنه واجب نقصان من وجه لاستزامه التخصم والتركيب فلا استعماله في عدم ثبوته للواجب تعالى وإن العلم

لازم لهم إذا وضعوا الفاعل الأول كاتفا على السبيل الذي في الشاهد أعني أن تكون الموجودات كلها بسيطة لكن هذا الغنا يلزم من جعل هذا المطلب عام في جميع الموجودات وأما من قسم الموجودات المتعارف والموجود الحيواني المحسوس فانه جعل المبادئ التي ترتقي إليها الموجودات المحسوس غير المبادئ التي ترتقي إليها الموجودات العقلية فخلل به مبادئ الموجودات المحسوسة بالمادة والصورة وجعل بعضها لبعض فاهلأت إلى أن ترتقي إلى الجرم السماوي وجعل الجواهر العقلية ترتقي إلى مبدأ أول هو لها مبدأ على جهة تشبيه الصورة وتشبيه الفاعل وذلك كله مبني في كتبهم فإني أقدمته مشتركة فليس يلزمهم هذه الشكوك وهذا هو مذهب سارطو وهذه القضية القائلة أن الواحد لا يصدر عنه الا الواحد هي قضية أتفق عليها القدماء حين كانوا يغيثون عن المبدأ الأول للعالم بالخص الجزئى وهم يظنون الفهم ابره فانه تقرر رأي الجميع منهم على أن المبدأ واحد لجميع وان الواحد يجب أن لا يصدر عنه الا الواحد فلما استقر عندهم هذا الأصلان طلبوا من أين جاءت الكثرة وذلك بعد ان بطل عندهم الرأى الاقدم من هذا وهو ان المبادئ الأولات اثنتان أحدهما الخير والآخر الشر وذلك انه لا يمكن عندهم أن تكون مبادئ الاعداد واحدة وروا أن المتضادة العامة التي يتم جميع الاعداد هي الخير والشر فظنوا انه يجب أن تكون المبادئ اثنتين فلما تأمل القدماء الموجودات وروا أنها كلها تؤمن بانه واحدة وهو النظام الموجود في العالم كالنظام الموجود في العسكر من قبل كاند العسكر والنظام الموجود في المدن من قبل مدبري المدن اعتقدوا ان العالم يجب أن يكون بهذه الصفة وهذا هو معنى قوله سبحانه لو كان فيهما آلهة الا الا لفسدنا واعتقدوا المكان وجودا يخبر في كل موجودات الشرائع بالعرض مثل العقوب التي يقع بها مدبر والمدن الفاضلون فلما شروا وضعت من أهل الخبر لا على اقتصاد الأول وذلك انه هناك من خبرات خبرات ليس يمكن أن توجد إلا أن يشوبها شئ كالحال في وجود الانسان الذي هو مركب من نفس ناطقة ونفس جسمية فكان الحكمة اقتضت عندهم أن يوجد خبر الكثير وان كان يشوبه شئ يسير لان وجود خبر الكثير مع الشر اليسير أثر من عدم الخبر الكثير لمكان الشر اليسير فلما قربوا خبره عندهم أن المبدأ الأول يجب أن يكون واحدا ووقع هذا الشك في الواحد بأجوابه بأجوبة ثلاثة فبعضهم زعم أن الكثرة آغا جاءت من قبل المبدئي وهوانك ساغورس وبعضهم زعم أن الكثرة آغا جاءت من قبل كثرة الآلات وبعضهم زعم أن الكثرة جاءت من قبل المتوسطات وأول من وضع هذا القلاطون وهو اقنعها رايان السؤال يأتي في الجوابين الآخرين وهما من أين جاءت كثرة المواد كثرة الآلات فن اعترف بهذه المقدمة فاشك مشترك بينهم والكلام في الوجه الذي به زعمت الكثرة في الواحد لازم له أعني فين اعترف ان الواحد لا يصدر عنه الا واحدا وما المشهور بالرد فهو ضد هذا وهو ان الواحد الأول صدر عنه صغور أول جميع الموجودات المتعارفة اكلام في هذا الوقت مع أهل هذا الزمان اغا في هذا المقدمة وما اما اعترض به اوجاهد على المشائين فليس يلزمهم وهو انه ان كانت الكثرة لاحقة من جهة المتوسطات فليس يلزم من ذلك الاكثرية بسيطة كل واحد منها مركب من كثرة فان الفلاسفة يرون ان ههنا كثرة بها تين الجوهريين بأمر بسيط وهي الموجودات البسيطة التي ليست في هيولى وان هذه بعضها اعياب

بالعلة اغناها جميع العلم بالمعقول لا الاحساس به وادراك الجزئيات الجسمانية من حيث هي جزئية جسمانية احساس لا يمكن الا بالحواس الجسمانية لا علم ولا تناقض ودفع هذا الاعتذار بان كون أدراك الجزئيات الجسمانية تحتها إلى أن الجسمانية اغا هو في حقا بالانسية إلى الواجب تعالى وقال بعض المتأخرين من فلاسفة الاسلام في تحقيق علمه تعالى المندرك لذاته كالا يقتصر في أدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته التي بها هو كذا ذلك لا يقتصر في أدراك ما يصدر عنه إلى صورة أخرى غير صورة ذلك الصادرة إلى هو جواهر

واذا كان كذلك كثيرا من الاشياء بالصور والى تصورهما وتصورهما ولا يحتاج في تعقل تلك الصورة وادراكها الى صورة اخرى من غير تضاعف الصور فينبال ندرتها ذاتها كما ندرتك غيرها بما عكونها لم تصدعنا بانفرادها بل بشاركتهم غير نالفا بصدره تعالى مجموع الموجودات الممكنة لذاته لا باعتبار غيره الذي لم يصدر عنه اولاً ان لا شق في ادراك مصادره في غير ذاته المعينة فيكون المدرك بمحاورة المدرك ومثاله ليس ٤٨ بشرط في ادراكه ما به ولو كان شرطاً لما أمكن لنا ادراك ذواته والاشياء المحاضرة

لذواتنا ولما يمكن حصول الصور لثامن غير المحصول فينال حصول الادراك ايضا من غير حلول فان الحلول انما كان لحصول تلك الصورة لتلك الصورة في التعقل والادراك فاحتج اليه بالعرض لا بالذات وحصول الشيء لذاته الفاعلية في كونه حصولا لغيره ليس دون حصوله لذاته الفاعلية في كونه كذلك فاعاقل الفاعل لذاته حصولا لذاته خاصة له فمن غير ان تكون خاصة له فهو عاقل لثامن غير ان تحصل قبسه فاذا الواجب لذاته كما لا يزيد عقله لذاته على ذاته في الوجود وان زاد حسب اعتبار المتبرين في ذلك وجود المعلوم الاول ونقل الواجب اياه لان ذاته عقله لذاته معلوله الاول وعقله لذاته عقله لتعقله لذاته المعلوم الاول واتحاد العلتين في الوجود مع قنارهما الاعتباري يقتضي اتحاد معلوما في الوجود مع التصار الاعتباري بينهما ايضا فتعقل الواجب لذاته للعقل الذي

لدهم وترقى كلها الى سبب واحد هو من جنسها واوله في ذلك الجنس وان كثرة الاجرام السماوية انما جاءت من كثرة هذه المادى وان السكونيات في دون الاجرام السماوية انما جاءت من قبل الهوى والصوره والاجرام السماوية في علم بلزهم شي من هذا الشك فالاجرام السماوية مهيكة او لا من المهيكلين لها الذين ليس هم في مادة اصل صورها اعني الاجرام السماوية مستفاد من الاجرام السماوية بعضها من بعض سواء كانت صور الاجسام البسيطة التي في المادة الاولى الغير كائنة ولا فائدة او صور الاجسام مركبة من الاجسام البسيطة وان التركيب في هذه هو من قبل الاجرام السماوية وهذا هو ما تقدم في النظام الذي ههنا وما الاشياء التي حركتهم اعني الفلاسفة لهذا الاعتقاد ليس يمكن ان يبين ههنا ان كان ينزه على اصول ومقدمات كثيرة تبين في صناعات كثيرة ومبادئ كثيرة بعضها مرتب على بعض واما الفلاسفة من اهل الاسلام كما في نصر وابن سينا فاسلموا فيهم ان الفاعل في الغالب كالفاعل في الشاهد وان الفاعل الواحد لا يكون منه الامفعول واحد وكان الاول هذا الجيع واحدنا بسبب ما عير عليهم كيفية وجود الكثرة عنه حتى اضطرهم الامر ان يجعلوا الاول هو محرك الحركة اليومية بل كالوات الاول هو موجود بسيط صدر عنه محرك الفلك الاعظم وصدر عن محرك الفلك الاعظم الفلك الاعظم ومحرك الفلك الثاني الذي تحت الاعظم ان كان هذا المحرك مركبا من كونه يعقل الاول ويقل ذاته وهذا خطأ من اصولهم لان العاقل والمفعول هو شي واحد في العقل الانساني فملاهن العقول المتفارقة وهذا كله ليس يلزم قول ارسطو وان الفاعل الواحد الذي ورد في الشاهد يصدر عنه فعل واحد اسد يقال مع الفاعل الاول بالاشتراك الاسم وذلك ان الفاعل الاول الذي في الغائب فاعل مطلق والذي في الشاهد فاعل مقيد والفاعل المطلق ليس يصدر عنه الافعل مطلق والفاعل المطلق ليس مختص بفعول دون مفعول وبهذا استدلال ارسطو ان ليس على ان الفاعل للمعقولات الانسانية عقل متبرئ من المادة اعني من كونه يعقل كل شي وكذلك استدلال على النقل المنقول انه لا كاش ولا فاسد من قبل انه يعقل كل شي (الجواب) في هذا على مذهب الحكم ان الاشياء التي لا يصح وجودها الا بالارتباط بعضها مع بعض مثل ارتباط المادة مع الصورة وارتباط اجزاء العالم البسيط بعضها مع بعض فان وجودها تابع لارتباطها وان كان ذلك كذلك فعلى الرباط هو معطى الوجود وان كان كل مرتبط انما يرتبط بمعنى فيه واخذوا الواحد الذي يرتبط انما يلزم من واحد هو به قائم بذاته واجب ان يكون ههنا واحداً مفرداً قائم بذاته واجب ان يكون هذا الواحد انما يعطى معنى واحداً بذاته وهذه الوحدة تنزع على الموجودات بحسب طبعها ويحصل عن تلك الوحدة والمطاة في موجوده موجود وجود ذلك الموجود وترقى كلها الى الوحدة الاولى كما تحصل الحرارة التي في موجوده موجود من الاشياء الحارة عن النار الذي هو النار وترقى اليها ويجمع ارسطو بين الوجود المحسوس والوجود المعقول وقال ان العالم واحد صدر عن واحد وان الواحد هو سبب الوحدة من جهة سبب الكثرة من جهة والممكن من قبله وقف على هذا وتصور هذا المعنى لم يكشفه كثير من جاء بعده كما ذكرنا واذا كان ذلك كذلك فمن ان ههنا موجود واحد واحد يفيض منه قوة واحدة فها هو جديع الموجودات ووجدتها وكثرها فاذا صدر عن الواحد ما هو واحد وجب ان توجد الكثرة وتصدر او

هو اول العقل لا يحتاج فيه الى حصول صورة مستأنفة لتعقل ذات الاول تعالى ثم لما كان لا موجود عن الاوهو معلول واجب الوجود وجب ان يعقل جميع الموجودات الممكنة الوجودية فاعلم ان الصور الحاصلة التي تدرك بها تلك الموجودات الممكنة فالس من معلولاتها ولا يكون تعقل الواجب تلك الموجودات وانها من الصور يصور اخرى بل باعيان تلك الجواهر والصور فيكون جميع الموجودات الكلية والجزيئة من الازل الى الابد معلولة لله تعالى في

كيف

وقد من غير أن يكون في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة عنده في أوقات من غير أن يكون له من المحالات التي تذكر في كثرية  
 علمه تعالى هذا ما ذكره (وورد عليه) أن الأنا نسلم أنه إذا ادركنا الأشياء بالصورة ولم نتج في ادراك الصورة إلى صورة أخرى لكان  
 مصدر الموصوفات أدرك لا يتوقف ادراك مصدره على غير أنه المعينة وأغابته لو كان مطلقا لم يحصل الشيء المحرر كذا في  
 الإدراك وهو ممنوع ولم لا يجوز أن يكون الحصول للقابل والحصول للفاعل متخالفين ٤٩ في الحقيقة وبكفي في الإدراك

الحصول للقابل دون  
 الحصول للفاعل وعدم  
 كون حصول الشيء للفاعل  
 في كونه حصولا لغيره دون  
 حصوله لقبله أو كونه  
 حصول الشيء لفاعله أقوى  
 في معنى الحصول للآخر من  
 حصوله لقبله أغابته قد لو  
 كان المتصرف في الإدراك  
 مطلقا لم يحصل لغيره دون  
 خصوصية الحصول للقابل  
 وهو ممنوع والحاصل أنه  
 يجوز أن يكون مفهوما  
 الحصول للشيء أمر عارضا  
 بانتمائه إلى ما صدق عليه  
 من المخصوصين ويكون  
 المعترف في الإدراك هو أحد  
 من كونه مطلقا الحصول  
 للشيء الذي هو الأمراض  
 حاصل في ضمن الأمراض  
 الذي ليس معتبرا في  
 الإدراك حصول الإدراك  
 وقوله لو كان كون المدرك  
 محلا لصورة المدرك وشأله  
 شرط في الإدراك لما كان  
 للإدراك قوتها والأشياء  
 الحاضرة لذواتها لا يفيد  
 عدم اشتراط حصول  
 الضرورة في المثال في المدرك  
 على التبيين لا كفاية  
 الحصول مطلقا في

كف حاشيت ما تقول وهذا هو معنى قوله وذلك بخلاف ما ظن من قال إن الواحد يصدر عنه واحد  
 فانظر هذا الغلط ما أكثره على الحكيم انه ليل أن تتبين قولهم هذا هل هو برهان أم لا أعني في كتب  
 القدماء لا في كتب ابن سينا وغيره الذين غيروا مذهب القوم في العلم الألفي حتى صار ظنا (قال أبو  
 حامد) محييا عن الفلاسفة فإن قيل فإذا عرف مذهبنا في قوله في تفهيم مذهبهم (قلت) هذا كما تعرض  
 على الفلاسفة من ابن سينا إلى نصر وغيره ومذهب القوم القديم هو أن هذه المادى الأجرام السماوية  
 والأجرام السماوية تتحرك في جهة الطاعة لها والمحبة فيها والامتثال لها ما بها المحركة والقهم  
 عنها راتنا الفلاسفة من أجل الحركة وذلك أنه لما سمع أن المبادئ التي تتحرك الأجرام السماوية في  
 مفارقة للواد وانها ليست بأجسام بل هي في وجهه تتحرك الأجسام ما هذا شأنه إلا من جهة أن الحركة أمر  
 بالمحركة ولذلك لم يسمه هم أن تكون الأجسام السماوية بحية طاعة تتعقل قوتها وتعمل في مبادئها  
 المحركة لها على جهة الأمر لها وما تقرر أنه لا فرق بين العلم والمعلوم أن المعلوم في مادة والعلم ليس في  
 مادة وذلك في كتاب النفس فإذا وجد هو جودات ليست في مادة وجب أن يكون جوهرها علما أو  
 فعلا أو كيف شئت أن تسميها وضع عندهم أن هذه المادى مفارقة للواد من قبل أنها التي أعادت الأجرام  
 السماوية بالحركة الدائمة التي لا يتوقفها كلال ولا تعب وإن كل ما يفيد حركة دائمة بهذه الصفة فانه  
 ليس جسمها ولا قوة في جسمه وإن الجسم السماوي إذا استفاد ذلك من قبل المقررات وضع عندهم أن  
 هذه المادى المفارقة وجودها مرتبط بها الأول فيسألوا لولا ذلك لم يكن ههنا نظام موجود فأجابوا بأنهم  
 مستأوفون في ذلك الخبيث في أن أراد معرفة الحق أن يقف بها من عنده وما ظهر أيضا من كون جميع  
 الأفلاك تتحرك الحركة الدائمة مع أنها تتحرك في الحركات التي تخصها ما وضع عندهم أن الأمر بهذه  
 المحركة هو المبدأ الأول وهو الله سبحانه وتعالى وأنه أمر سائر المادى أن تأمر سائر الأفلاك بسائر الحركات  
 وأن بهذا الأمر قامت السموات والأرض فكان بامر الملك الأول في المدينة قامت جميع الأوامر الصادرة  
 من جعل له الملك ولاية أمر من أمور المادية التي لجميع من فيها من أصناف الناس كما قال سبحانه وأوحى  
 في كل شيء أمرا وهذا التكليف والطاعة هي الأصل في التكليف والطاعة التي وجبت على الإنسان  
 لا كونه حيوانا طائفا وأما ما حكاه ابن سينا من صدور هذه المادى بعضها من بعض فهو شيء لا يعرفه  
 القوم وإنما الذي عندهم أن لها من المبدأ الأول مقامات معلومة لا يتم لها وجود إلا بذلك المقام منه كما  
 قال سبحانه وما من إلا له مقام معلوم وإن الارتباط الذي بينها والذي وجب كونها معلولة به سبحانه  
 بعض وجبها من المبدأ الأول وأنه ليس فيهم من الفاعل والمفعول والخالق والمخلوق في ذلك الوجود  
 الأبدى المعنى فقط ومقتلنا من ارتباط وجود كل موجود بالواحد وذلك خلاف ما بينهم ههنا من الفاعل  
 والمفعول والصانع والمصنوع فلو تبيحت آراءهم ما موردون كثيرون وأولئك المأمورون لهم ما موردون  
 آخرون ولا وجود للمورين إلا في قولنا الأمر وطاعة الأمر ولا وجود لدون المأمورين إلا بالمأمورين  
 لوجب أن يكون الأمر الأول هو الذي أعطى جميع الموجودات المعنى الذي به صارت موجودة فانه  
 أعطى كل شيء وجوده في أنه مأمور ولا وجود له إلا من قبل الأمر الأول وهذا المعنى هو الذي يرى  
 الفلاسفة أنه عبرت عنه التراتب بالخلق والاختراع والتكليف فنهنا وأرب تباين عن أن يفهم به

٧ - فتاوت ابن رشد في الإدراك لجواز أن يكون كل من حصول المحرر لذاته وحصول الصفات القائمة به وحصول  
 الضرورة والمثال كذا في الإدراك ولا يكون حصول الموصول له المحرر كذا في ادراك كماله لا احتمال أن تكون الموصولات  
 المذكورة متخالفة بالمعاني وبكون كل من الثلاثة الأول شرط على البدل في الإدراك كافي به دون الرابع وبأنه لو كان علمه تعالى  
 بالأشياء عارضا عن وجوداتها لم يكن علمه تعالى بما تقدمها الذات عليها الامتناع تقدم الشيء على نفسه فلا يكون لعلمه تعالى به ما دخل

في وجودها فيكون الأول تعالى فاعلم لا يطبع بالارادة مع انهم لم يذهبوا الى ذلك بل ذهبوا الى انه تعالى قادر مختار الا ان قدرته واختياره لا يوجب كثرة في ذاته وان فاعلمته ليست كفاعلية المختارين من الحيوانات لان افعالهم تابعة لاغراضهم ولا كفاعلية المحسوسين من ذوى الطوائع الجسمانية وان علمه تعالى وعين ارادته واغماصه جعل علمه تعالى ارادة اذا تقدم على معلوله بالذات ومشا الصدوره واما اذا كان عينه فلا ٥٠ نسلم ان الامام الغزالي رحمه الله تعالى قرر الجواب عن احتجاجهم على الدعوى

مذهب هؤلاء القوم من غير ان يلحق ذلك الشبهة التي تلحق من سمع مذهب القوم على التفصيل الذي ذكره ارحامهم هنا وهذا كله يزعمون انه قد ثبت في كتبهم فمن امكنه ان ينظر في كتبهم على الشروط التي ذكرناها والذي يقف على صحة ما يزعمون او ضد ما ليس بهم من مذهب ارسطو وغير هذا ولا من مذهب افلاطون وهو منتهى ما وقف عليه العقول الانسانية وقد عجز الانسان ان يقف على هذه المعاني من اقاويل عرض لمان كانت مشهورة مع انهم ادعوا انه قد ثبت ان ما شأنه هذا الشأن من التلبيح فهو لا يند بحسب عند الجميع واخذوا المقدمات التي تظهر منها هذا وهو ان الانسان اذا تأمل ما بهنا ظهر له ان الاشياء التي تسمى حية عالمة هي الاشياء المتحركة من ذاتها بحركات محدودة ونحو اغراض وافعال محدودة تولدها ثم انه ان محدودة ولذلك قال المتكلمون ان كل فعل فانما يصدر عن حي عالم فاذا حصل له هذا الاصل وهو ان كل ما يتحرك حركات محدودة فيلزم عنه افعال محدودة منتظمة فهو حي عالم وانما الى ذلك ما هو مشاهد بالحس وهو ان السموات تتحرك من ذاتها بحركات محدودة يلزم عن ذلك في الموجودات التي دونها افعال محدودة ونظام وترتيب بقوام ماد وانها من الموجودات تولد اصل ثالث لا شاك فيه وهو ان السموات اجسام حية متحركة كما ان حركاتها يلزم عنها افعال محدودة بقواها ماهنا وحفظه من الميراث والنبات والجماد في ذلك معروف بنفسه عند التأمل فانما هو الاقرب الشمس وبقيها في فكرها المائل لم يكن ههنا فصول اربعة ولولم يكن ههنا فصول اربعة لما كان نبات ولا حيران ولا جرى الكون على نظام في كون الاسطوانات بعضها من بعض على السواء ليعتصفا لها الوجود مثل ذلك انه اذا بدلت الشمس الى جهة الجنوب برد الهواء في جهة الشمال وكثير كون الاسطوانات المائية وكثير في جهة الجنوب تولد الاسطوانات المائية في جهة الشمال وفي الصيف بالعكس اعني اذا صارت الشمس قرب سميرنا وهذا الافعال التي تلحق بالشمس من قبل القرب والبعيد الذي لها ذاتها من وجود موجود من المكان الواحد بحيث تلحق للشمس ولجميع الكواكب فان لكلها افعالا كما لا يتوهم فقد حل فصولا اربعة في حركاتها الدورية وبها اعظم من هذه كما هي في شروقها ووجودها الخفوقات وحفظها الحركة المنظمة اليومية الفاعلة الليل والنهار وقد نالها السحاب الذي يزعم العناية بالانسان لتفسير جميع السموات له في غير ما آية مثل قوله سبحانه مخرجكم الليل وانتم راكنا ذاقا بالانسان هذه الافعال والذرات اللازمة المتفتنة عن حركات الكواكب ورأى الكواكب تتحرك هذه الحركات وهي ذرات آسكال محدودة ومن جهات محدودة ونحو افعال محدودة حركات متضادة وعلم ان هذه الافعال المحدودات انما هي من موجودات مدركة كحركات اختياره وازادته وزيدته اذ انما هي ذلك اذ يرى ان كثير من الاجسام العشرة في القوة العنصرية المظلمة الاجساد التي هي انما تقدم الحياة بالجملة على صير اجزائها ونسبها اذ ارضها وقصر اعمارها وتلاطم اجسادها وان الجودا لا هي افاض عليها الحياة والادراك التي بها دبرت ذاتها وحفظت وجودها علم على القطع ان الاجسام السماوية ما يرى ان تكون حية متحركة من هذه الاجسام لعلم اجرامها وشرف وجودها وكثرة انوارها كما قال سبحانه تخلق السموات والارض كبر من خلق الناس ولا تحصى اكثر الناس لا يعلمون ومخاصمة اذا اعتبر تدبيرها الاجسام الحية التي هي تأمل على القطع انها حية فان الحي لا يدبر الا كل حية منه فاذا

منطرح تحت علم واحد هو علم بذاته الذي هو عين ذاته من غير مزيد عليه وانت تعلم ان هذا الالتزام لا يرد على الشيخ فانه ذهب الى ان علمه تعالى صوره متعددة تتعدد المعلومات مع انه متمثل بهذه الخفة بحسب عدم علمه بالخبرات الزمانية فمن حيث هي خريشة زمانية فاذا ذكره من التفرغ في غيبه نام في الجواب وقوله فيوجب ان يشبها لا ان يتعدد دماغه التماثل غير صحيح (قوله) اذا التماثل ما يسد بعضها مسد البعض ان ايراد جميع الاحكام فبنوع والالم

نامل

يتصور مماثل بين اثنين أو ثلاث أو أدق في بعض الأحكام وفيما يجب ويمكن وتنتج فسلم ولكن لا نسلم أن العلم بأحد الشئين لا ينافي  
 العلم بالأخره **فصل الخامس عشر في إبطال قولهم أن السماء متحركة بالأرادة** قالوا إن الأجرام الفلكية تحيرونات لها  
 نفوس متعلقة بأجرامها انتهت إليها كسمة نفوس نال أيدنا فسلك أن أيدنا تتحرك بالأرادة فنرض من الأغراض الجزئية فكذلك  
 الأفلak وهذا الدعوى وإن كانت من الأمور الممكنة فإن الله تعالى قادر على أن يخلق ٥١ الحياة في كل جسم فلكي كان أو

عنصر بحد فبما أوكبر  
 مستديرا أو مستقيما لكن  
 الشان في إثبات وقوع  
 ذلك بطريق القياس  
 العقل وبجته التي تسكروا  
 بهما أن قالوا ذلك جسم  
 مقدر بالذات وكل جسم  
 مقدر بالذات لمحركه  
 إما طبيعيه أو أراادية أو  
 قسرية لأن مبدأها إما  
 خارج عن المتحرك متماز  
 عنه في الوضع والأشارة  
 أو لا الأولية الحركة القسرية  
 والذات في الأشخاص أن  
 يكون له شعور وبما صدر  
 عنه من الحركة أو لا الأول  
 الحركة الأراادية والثاني  
 الطبيعية لاجتران تكون  
 حركات الأفلak طبيعة  
 لأن كل وضع يتوجه إليه  
 المتحرك بالاستدارة يكون  
 ترك ذلك الوضع هو عين  
 التوجه إليه فليكون  
 المهرب عنه بالذات  
 بعينه مطلوباً بالطبيع  
 حادثة واحدة بل يكون  
 المهرب عن الشيء عين  
 طلبه وأنه محال بدهاة ولا  
 جازان تكون قسرية لأن  
 القمر إنما يكون على  
 خلاف الطبع بحيث

تأمل الإنسان هذه الأجسام العظيمة الحية الناطقة المختارة المعجزة وانظر إلى أصل ثالث وهو تجميع  
 منابت أعياه بنهي غير محتاجة إليها في وجودها علم أنها مودعة هذه الحركات ومضرة لمادونها من  
 الحيوان والنبات والجمادات وإن الأمر ما فيه هو وغير جسم ضرورية لأنه لو كان جسمها كان واحدا  
 منها وكل واحد منها مضطرب مادونه ههنا أو حركات خادما ليس يحتاج إلى خدمته في وجوده  
 وأنه لو كان هذا الأمر ما اعتنت بها ههنا في الدوام والاتصال لأنها مودعة ولا منفعة لها خاصة في هذا  
 الفعل فاذن إنما يتحرك من قبل الأمر والتكليف الجرم المتوجه إليه بالمحافظة ما هو أمانة وجوده  
 والأمر هو الله سبحانه وهذا كقوله تعالى أنما طائفتان من وصال هذا في الاستدلال لو أن إنسانا رأى  
 جماعة من الناس ذوى شمل وفعل مكين على أفعال محدودة لا يخلون بها طرفة عين مع أن تلك  
 الأفعال غير ضرورية في وجودهم هوهم غير محتاجين إليها ليقن على الفعل أنهم مكفون وههنا مودون  
 بتلك الأفعال وأنهم لا يبرأوا الذي أوجب لهم تلك الخدمة الدائمة المتابعة بهم المستمرة وأعلى قدرا  
 منهم وأرفع رتبة وأنهم كالعبيد المنصرين له وهذا المعنى هو الذي أشار إليه الحكيم ابن زريق قوله تعالى  
 وكذلك نرى إبراهيم ملكا كسوت السموات والأرض وإذا استبرأ الإنسان أمر آخر وهو أن كل واحد من  
 الكواكب السبعة له حركات خادمة لمركبه الكلي ذوات أجسام تخدم جسمه الكلي كأنها خدمة  
 يعتنون بتجديدها وأصلها على القطع أن جماعة كل كوكب أمر خاص بسيرها ما هي من قبل  
 الأمر الأول مثل ما عرض عند تدبير الجيوش أن يكون منها جماعة كل واحد منها تفتت أمر واحد  
 وأوائل الأمور وهم المهنون المرفاء يجمعون إلى أمر واحد وهو أمر الجيش كذلك الأمر في حركات  
 الأجرام السماوية يأتي ذلك التقدم ما من هذه الحركات وهي تنف على الأربعين ترجع كما يلي سبع  
 أمرين وترجع السبع أو الثمانية على اختلاف بين القدماء في عدد الحركات في الأمر الأول سبحانه  
 وهذه المعرفة تحصل لأنسان بهذا الوجه سواء علم كنهه بدخلة هذه الأجسام أم هي السماوية أو لم  
 يعلم وكيف ارتباط وجودها بالأمرين الأمر الأول وأوليه فإنه لا شك أنها لو كانت موجودة من  
 ذاتها أعني قد علمت من غير علمه ولا موجد بل علمه أن لا تأتمر لأمر واحد لما يتصور أن لا تطفئه  
 وكذلك الأمرين مع الأمر الأول وإذا لم يكن ذلك علمه فإنه لك نسبة بينها وبينه اقتضت لها التسع  
 والطاعة وليس ذلك أكثر من أنها ملك له في عين وجودها لا في عرض من أعراضها كحال السيد مع  
 عبيده بل في نفس وجودها فإنه ليس هناك عبودية زائدة على الذات بل تلك الذات تقومت  
 بالعبودية وهذا هو معنى قوله تعالى أن كل من في السموات والأرض إلا في الرحمن عبدوا هذا الملك هو  
 ملك كسوت السموات والأرض الذي أطاع الله تعالى عليه إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى وكذلك نرى  
 إبراهيم ملكا كسوت السموات والأرض وأنت تعلم أنه إذا كان الأمر كذلك فإنه يجب أن لا تكون خلقه هذه  
 الأجسام ومبدأ كونها على نحو كون الأجسام التي ههنا والعقل الإنساني بقصر عن إدراك كيفية  
 ذلك الفعل وإن كان يتعرف بالوجود في رآه أن يشبهه الموجودين أحدهما بالآخر وإن الفاعل لهما  
 فاعل بالحق الذي يوجد الفاعلات ههنا فهو شديد القوة عظيم الزلة كثير القوة ههنا فلهذا أقصى  
 ما يقوم به مذهب القدماء في الأجرام السماوية وفي إثبات اندثار طاق أنه ليس بجسم وإثبات مادونه

لا طمع فلتسبر وأضال كانت حركاتها قسرية كانت على موافقة القاموس ووجه تشابه حركاتها في الجهة والسرعة والمدة ووقائعها  
 في المناطق والقطاب إذ لا يتصور هذا كغيره من بعض لكن حركاتها كما شهدت به الأرصاد ليست متشابهة ولا متوافقة  
 فتبين أن تكون أراادية (ووجهه) أن لا نسلم أن الأفلak متحركة والذي عول عليه بالاضمحلال أن الأفلak متحركة هي المشاهدة  
 وهي إنما تبدل على حركات الكواكب دون الأفلak وإنما ثبت حركاتها الوامتنع المحرق على هو ومحال وما ذكره من الدليل على

لمتنوع الخرف على ما من أنه لو كانت قائمة للغرض لكانت أجزاؤها قائمة للغرض فيلزم أن تكون الجهات مقيدة لها إذا انفردت فلا تكون  
 إلا الحركة المستمرة فقل تنقسم برئائها غائبة في المحدود دون ما عداها وأما العديمون فمعتد بهم في اثبات كون الانفلاق متحركة  
 بالاستدارة هو أن كل جزء من الأجزاء المفروضة ذاتي لانفلاق لا يجب له من الوضع والمحاذاة ما عداه بحسب ذاتها ولا لكانت متخاففة  
 في الطبيعة لا خلافا لها في العوارض ٥٢ فلا يكون ذلك بسيطا فأى وضع يفرض له فهو حالة ممكنة الزوال ونظرا إلى ذاته وأمكان زواله

بقضي محتمل انتقال كل واحد من تلك الأجزاء إلى وضع الآخر وذلك بالحركة المستديرة فهي على الفلك حائرة وهي لا يصح تصور الـ بالمثل لأن البطل هو الـ القريبية للحركة فيعوز أن يكون في الانفلاق مثل مستدير فوجب أن يكون قبوله بالمثل مستديرا أن إمكان البطل يدل على إمكان المبدأ والمبدأ هو الصورة النوعية التي لا يجوز أن تكون بالقوة في الفلك الذي هو حاصل بالفعل ووجوده مبدأ الميل المستدير في الجرم البسيط دل على أنه لا غنى فيه عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائذ الخارجى أيضا يمنع إذا عاين عن الحركة المستديرة من خارج الأذميل مستقيم أو مركب بمنع وجوده عند الأجرام السماوية ووجود مبدأ الميل وعدم العائذ يدلان على وجود الميل بالفعل فحقا لميل مستدير بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة هذا ما ذكره الطبيعيون وهو أيضا غير

من الموجودات التي ليست بأجسام وأحادها هي النفس وأما اثبات وجوده من كونها محدثة على نحو حدوث الأجسام التي تشاهد أكارام المتكلمون فعد بر جدا وإقدمات المستمرة في ذلك هي غير مفهومة تبهم إلى مقاصد وبأسانوسين هذا من قولنا فيها بعد عند التكلم في طرف اثبات وجود الله تعالى وإذا قدر هذا فارجع إلى ذكر ثبوتها وتوابعها في مناقضة ما حكاها عن الفلاسفة وتعرف مرتبة في الحق إذا كان ذلك المقصود الأول في هذا الكتاب (قال أوحامد) راد على الفلاسفة قائما ما ذكره تحكما إلى قوله الأغلبات الظنون (قلت) لا سعدان تعرض مثل هذا الجهال مع العلماء والجمهور ومع الخواص كما تعرض ذلك لحم في المصنوعات فإن الصانين إذا أوردوا صفات كثيرة من مصنوعات على العوام وتضمنت والآمال العجيبة عنها زأهم الجمهور وظنوا أنهم مبرمون وهم في الحقيقة الذين يزولون منزلة المبرمين من العقلاء والجهال من العلماء وأمثلة هذه الأفعال لا ينبغي أن ينطبق بها آراء العلماء وأهل النظر وقد كان الواجب عليه أن يذكر هذه الأشياء أن يذكر الآراء التي حركهم إلى هذا الأشياء حتى يقاس السامع بينه وبين الأفعال التي يرونها هو أيضا لها (قال أوحامد) فتدلل هذا كله في قولهم وأحب الوجود ويمكن الوجود الاعتراض على مثله لا ينحصر ولكأن ودلى قوله بمر الوجود الممكن (قلت) أما قوله أن قولنا في الشيء أنه يمكن الوجود لا يجوز أن يكون عين الوجود أو غيره أى معنى زائد على الوجود فإن كان عينه فليس بكثرة فلا يمكن لقولهم أن يمكن الوجود الذي فيه كثره وإن كان غيره لم يكن ذلك في واجب الوجود فيكون واجب الوجود فيه كثره وذلك خلاف ما مضى من كلامه غير صحيح وقد ترك قسمنا اثبات ذلك أن واجب الوجود ليس هو معنى زائد على الوجود خارج النفس وأما هو حالة الوجود الواجب الوجود ليست زائدة على ذاته وكانها راجعة إلى نفس الالهة أعني أن يكون وجوده لول عن غيره فكانت ما أثبت لغيره سلب عنه بمنزلة قولنا في الوجود واحد وذلك أن الوحدة ليست تنهم في الوجود معنى زائد على ذاته خارج النفس في الوجود مثل ما يفهم من قولنا وجودا بياض وأما يفهم منه حالة عدمية وهي عدم الانقسام وكذلك واجب الوجود إنما يفهم من وجوب الوجود حالة عدمية اقتضت ذاته وهو أن يكون وجوب وجوده بنفسه لا بغيره وكذلك قولنا يمكن الوجود من ذاته ليس يمكن أن يفهم منه صفة زائدة على الذات خارج النفس كما يفهم من الممكن الحقيقي وأما يفهم منه أن ذاته تقتضي أن لا يكون وجوده واجبا لغيره فهو يدل على ذات ذات السلب عنه لم يكن واجب الوجود ذاته بل كان غير واجب الوجود أى سلبوا عنه صفة وجوب الوجود فكانت قال أن الواجب الوجود معنى ما هو واجب بنفسه ومنه ما هو واجب لغيره والذي هو واجب لغيره ليس واحد لنفسه فلا يشك أحد أن هذه الفصول ليست فصولا جوهرية أى قاسمة للذات ولا زائدة على الذات وأما هي أحوال سلبية أو اضافية مثل قولنا في الشيء أنه موجود فانه ليس يدل على معنى زائد على جوهره خارج النفس كقولنا في الشيء أنه مبيض ومن هذا غلط ابن سينا فظن أن الواحد معنى زائد على الذات وكذلك الوجود على الشيء في قولنا أن الشيء موجود وسأني هذه المسئلة وأول من استند بهذه العبارة هو ابن سينا على قوله يمكن الوجود من ذاته واجب من غيره وذلك أن الامكان هو صفة في الشيء غير الشيء (قال أوحامد) الاعتراض الثاني هو أن قول عقله إلى قوله ولا

نام (أما أولا) فلانه معنى على البساطة وذلك لا يتم إلا في المحدود دون ما عداه (وأما ثانيا) فلأن اللازم له وجوب الوضع والمحاذاة للأجزاء المفروضة لانفلاق جواز زواله عنها وذلك لا يستلزم جواز الحركة عليه الجواز أن يكون زوال الوضع والمحاذاة متحركة غير ما عداها اعتبر تلك المحاذاة الوضع معه سواء كانت تلك الحركة طبيعة أو قسرية (لا يقال) لو لم تغير الحركة عليها بالنظر إلى طبائرها لكانت متعينة بالنظر إليها وانتفاع من كتبها بالنظر إلى طبائرها عبارة عن اقتضاء

نقل

طبايعها بالعدم حرمتها اعني سكوتها ومنه وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فلم تجز الحركة عليها الزم ان يجب الوضع للنظر الى طبايعها هذا خلف وايضا فان النصف من المثلث فوق الاخر والنصف الآخر منه تحته فلو فرضنا ان ماسوي المثلث من العناصر والمركبات يحالها لا يتغير املا فلا ثلث ان النصف اقله وكافي من المثلث لا يقتضي طبيعة الفوقية ولا ياتي عن التحية وكذا النصف التحتاني منه لا يقتضي طبيعة التحتية ولا ياتي عن الفوقية والالزام اختلاف صفات طبايعه واحدة ٥٣ بسطة في النظر الى طبايعه بما يجوز

أن يصير الفوقاني تحتانيا وبالعكس وما ذلك الجواز الحركة عليها اذ لا فروض أن ماسوي المثلث لا شغل عن حاله لاننا قلنا لا نعلم ان معنى اقتضاء طبايعها السكون وجوب الوضع لطبايع الاجزاء فانه لا يكتفي في وجوب الوضع وجوب سكون تلك الاجزاء فقط بل لابد مع ذلك من وجوب سكون ما عتبر الوضع والمحاذاة معه وهو ظاهر فلاحق والفوقية والتحتية لنصفي القسما اعتدال محض مثلا لا مائل له بل الواقع ان النصف من المثلث يحاذي لنصف من الارض ونصف آخر منه محاذ لآخرها والنصفان من المثلث لا يقتضي طبايعتهما محاذاتهما في الارض بينهما ولكن ذلك لا يستلزم جواز الحركة على المثلث بل يكفي في ذلك جواز الحركة على الارض قسرا او طبعيا ولا يتاخر اثباتها على حالها (واما تانيا) فلجواز ان يلحق ببعض من المثلث صورة متوعدة لا يشارك فيها جزؤه الكل فتكون تلك

باعتباره (قلت) الصحيح ان ما قبل من مبدئه هو عين ذاته وانه في طبيعة المنافع وبذلك نقص عن مرتبة الاول والاوّل في طبيعة الموجود ذاته والصحيح عندهم ان الاول لا يقل من ذاته الا ذاته لا مراما مضادا وهو كونه مبدئ الذن ذاته عندهم هي جميع العقول بل جميع الموجودات بوجه اشرف واتم من جميعها على ما سبقه وبعد ذلك ليس يلزم من هذا القول الشناعات التي يلزمونها الياء (قال ابو حامد) فان زعموا ان عقله الى قوله فيكون ارجا الى ذاته (قلت) هذا كلام محيل بان كونه مبدئ اعلى النجوم والوجود الذي هو عليه ولو كان ذلك كذلك لاستكمل الاشرف بالانحس فازايعه قول هو كال الفاعل عندهم على ما يظهر في علوم العقل الانساني (قال ابو حامد) فنقول والمعلوم على ان قوله فانه يصرفه المختلعات (قلت) ما حاكمها من الفلاسفة في وجود الكثرة فقط دون المبدأ الاول وهو كلام فاسد غير جائز على اصولهم فانه لا كثر في تلك العقول اصلا عندهم وليس تتباين عندهم من جهة البساطة والاكثرة وانما تتباين من جهة المدة والمعلوم والفرق بين عقل الاول ذاته وسائر العقول ذواتها عندهم ان العقل الاول بعقل من ذاته معنى هو جودا بذاته لا معنى ما مضى الى عقله وسائر العقول تعقل من ذواتها معنى مضى الى علمها انتدخلها الكثرة من هذا الوجه فليس يلزم أن تكون كلها في مرتبة واحدة من البساطة اذ كانت ليست في مرتبة واحدة من الاضافة الى المبدأ الاول ولا واحد منها هو جدي بسيطا بالمعنى الذي به الاول بسيط لان الاول ممدود في الوجود بذاته وهي في الوجود المضافا وما قوله ثم ان كان عقله ذاته عين ذاته لمفعول ذاته معلولة له فانه كذلك والعقل يطابق المعقول في جميع الكل الى ذاته فلا كثره اذن وان كانت هذه كثر فليس موحدة في الاول فانه ليس يلزم من كون العقل والمعقول في العقول الفارقة معنى واحد ايستبان تكون كلها تنسوي في البساطة فانهم يضعون أن هذا المعنى تتفاضل فيه العقل بالآقل والازيد وهو لا يوجد بالحققة الا في العقل الاول والسبب في ذلك ان العقل الاول ذاته قائم بنفسه وسائر العقول تعقل من ذواتها انها قائمة به فلو كان العقل والمعقول في واحد واحد عندهما من الاتحاد في المرتبة التي هو في الاول لكانت الذات الموجودة بذاتها توافق الموجودات بغيرها لو كان العقل لا يطابق طبيعة الشيء المعقول وذلك كله محيل عندهم وهذا الكلام كله والجواب هو جدلي وانما يمكن ان نتكلم في هذا كلاما برهانيا مع قصور نظر الانسان في هذه المعاني اذا تقدم الانسان فصرف ما هو العقل ولا يعرف ما هو العقل حتى يعرف ما هي النفس ولا يعرف ما هي النفس حتى يعرف ما هو المتنفس فلامعنى الكلام في هذه المعاني سائر الراي والمعارف العامة التي ليست خاصة ولا مناسبة واذا تكلم الانسان في هذه المعاني قيل ان علم طبيعة العقل كان كلامه فيها شبه شي من هذلي ولذا كانت معارفت الاشربة اذا حكمت اراهم فلا سعة آفت في غاية الشناعة والعدم في النظر الاول للانسان في الموجودات (قال ابو حامد) وتذكرت دعوى الى قوله من الكثرة (قلت) يريد انهم اذا وضعوا ان الاول بعقل ذاته وعقل من ذاته انه عقله ان يعرفهم ان ينزلوا عنه ليس واحدا من كل جهة اذ كما يتبين بعد ان يجب ان يكون واحدا من كل جهة وهذا الذي قاله هو ذهب بعض المشائين وينتولون انه مذهب ارسطاطاليس (قال ابو حامد) فان قيل الاول لا يقل الى قوله لتعجب منه (قلت) انه ينبغي الذي يريد ان يخص في هذه الاشياء ان يعلم اكثير من الامور التي تبين في العلوم النظرية

الصورة مقتضية لوضع معين لا يفرقها اصلا (واما رايها) فلاننا نعلم انه يجب ان يكون في الافلاك مبدائل مستديران الذي ثبت على تقدير صحة تقديم امكان الحركة المستدرة وذلك لا يستلزم وجود المبدل المستدير بل امكانه ولا يلزم من امكانه وجود مبدئه بالفضل بل امكانه (فان قلت) قد اقم الدلالة عليه فيما سبق بان المبدأ هو الصورة النوعية فاذا كانت ممكنة في المثلث لا وجودا للعقل يلزم وجودها في نفسه بالفضل والامكان لكن المثلث هو جودا بالفضل لا متنازع وجودا لجسم بدون الصورة المتوعدة (قلت) كون المبدأ هو

الصور والنوعية جموعاً فلم يثبت فيما سبق إلا أنه يمكن وجود الميل المستدير في الفلك وذلك لا يستلزم أن يكون منزهة والصورة  
 النوعية الفلكية لجواز أن يكون أمراً خارجياً وما قيل من أن الأمر الخارجى يكون قاسراً ولا قاسراً فهو معوز لا دليل عليه (فان قلت)  
 لا يتخلو من أن يكون المبدأ الصورة النوعية أو الأمر الخارجى فان كان الأول فغير وهو وجوده ظاهر وان كان الثاني فكذلك لان ذلك الامر  
 الخارجى يكون قاسراً فيكون الحريك ٥٤ القسرى وقد ثبت عندهم ان ما قبل غير كقاسرياً فلا يذيقه من مبدأ ميل طباعى

ولما امتنع على الافلاك  
 الميل المستدير كان ذلك  
 المبدأ مبدأ ليل المستدير  
 وبذلك يتم المطلوب (قلت)  
 لا نسلم ان كل ما قبل  
 قسراً يكافى بالذات فيه  
 من مبدأ ميل طباعى وما  
 ذكر من الدليل عليه فغير  
 تام على ما عرف في موضعه  
 (واما خامساً) فلانا لا نسلم  
 ان وجوده مبدأ الميل  
 المستدير في البسيط دل  
 على انه لا ياتى فيه هن  
 ذلك وما يقال من ان  
 الطبيعة الواحدة لا تتعضى  
 شيئاً ولا يؤثر اعنه اغما  
 يصح في الطبيعة لكونها  
 غير شاعرة واما في الطبع  
 الذى هو احوال منها والكل  
 فيه هيئتها (واما سادساً)  
 فلانا لا نسلم ان لا ياتى  
 عن الحركة المستديرة  
 ذر ميل مستقيم او مركب  
 واقاميتهم لو تحصر العائق  
 في الجسم وهو معنوع ولا  
 نسلم ايضا امتناع وجود  
 ما فيه ميل مستقيم او  
 مركب عند الاجرام  
 السماوية لان ذلك لم يثبت  
 الا في المحدث (واما سابعاً)  
 فلانا لا نسلم ان وجود  
 مبدأ الميل وعدم العائق

اذا عرضت على باءى الرأى الى ما بعته الجوهر من ذلك كانت بالاضافة اليهم شيئاً بما يدرك التسامى في  
 فومه كما قال ان كثيراً من هذه ليس تاتى لها مقدمات من نوع المقدمات التى هي معقولة عند الجوهر  
 بعشرون شيئاً في أمثال هذه ما عاقى بل لا سبيل الى أن يعقبها بالاحدا اتباعاً وغايتها ان يحصل بها  
 اليقين بان يسلك في معرفتها سبيل اليقين مثال ذلك انه لو قيل للجوهر وكن هو ارفع رتبة في الكلام  
 من تمام الشمس التى تظهر للمعين في قدر قدمي فهو من مائة وسبعين ضعفاً من الارض اقلها وهذا من  
 المسحوق وليكن من يغفل ذلك عندهم كالنائم ولعمري علينا اقتناعهم في هذا المعنى بمقدمات يقع لهم  
 التصديق بها من قرب في زمان يسير بل لا سبيل ان يتحصل مثل هذا العلم الا بطريق البرهان ان  
 سلك طريق البرهان واذا كان هذا موجوداً في مطالب الأمور الهندسية وبالجملة في الأمور العلمية  
 فاحرى أن يكون ذلك موجوداً في العلوم الالهية اعني ما لا يصحح به الجوهر وكان شيئاً مما عاقى باءى  
 الرأى شيئاً بالاحلام اذ ليس يوجد في هذا النوع من المعارف مقدمات معجزة يتأتى من قبلها الانقاع  
 فيما للعقل الذى في باءى الرأى اعني عقل الجوهرة فانه يشبه أن يكون مظهره ما يحتره العقل هو عنده  
 من قبيل المسحوق في أول امره وليس يمرض هذا في الأمور العلمية بل وفي الالهية ولذلك لا توجد بان  
 صناعه من الصنائع قد تدرت ثم فهم وجوده هالكان في باءى الرأى من المسحوق ولذلك يرى كثير من  
 الناس أن هذه الصنائع هي من مفاركتهم لست بانسانية فيعتصم بنسبها الى الجن وبغفهم بنسبها الى  
 الانبياء حتى لقد زعم ابن خزم ان أقوى الأدلة على وجود النبوة هو وجود هذه الصنائع واذا كان هذا  
 هكذا فينبغي ان أثر طبع الحق اذا وجد قولاً شيئاً معلوماً بمقدمات معجزة تزيل عنه تلك الشبهة ان  
 لا يمتنع ان ذلك القول باطل وان يطلبه من الطريق الذى يزعمه المدعى به انه توقف منها على موضة عمل  
 في تعلم ذلك من طول الزمان والذى بقيت ما يقتضيه طبيعة ذلك الامر التسليم واذا كان هذا موجوداً في  
 غير العلوم الالهية فبما عاقى المعنى في العلوم الالهية اخرى أن يكون موجوداً بعد هذه العلوم عن العلوم التى  
 في باءى الرأى واذا كان هذا هكذا فينبغي أن يعلم ان ليس يمكن أن يقع في هذا الجنس خطأ مطبعي بل  
 مثل ما وقع في سائر المسائل والجدل نافع مما يحق في سائر العلوم ويحرم في هذا العلم ولذلك لما أكثر  
 الناظرين في هذا العلم الى أن هذا كلامه باب التكليف في الجوهر الذى لا يكتفه العقل لانه لو كفه  
 لكان العقل الأزل والى والكائن الفاسد واحداً واذا كان هذا هكذا فانه يأخذ الحق بمن تكلم في هذه  
 الاشياء والكلام العام ومجادل في الله بغير علم ولذلك يظن أن الفلاسفة في غاية العجز في هذه العلوم  
 ولذلك يقول أرباعهم ان علومهم الالهية هي نظرية ولكن على كل حال فحق نزوم ان تبين من أمور  
 معجزة ومقدمات معلومة وأن كانت استبراهة في نيل تسخير ذلك الان هذا الرجل أو قه هذا  
 الخيال في هذا العلم العظيم وأبطل على اناس الوصول الى سعادتهم بالاعمال الفاضلة فانه سائله  
 وحسيه واما نحن فاننا نبين الأمور التى حركت الفلاسفة الى اعتقاد هذه الاشياء في المبدأ الأول وسائر  
 الموجودات ومقدار ما انتهت اليه من ذلك العقول الانسانية والشكوك الواقعة في ذلك وتبين أيضاً  
 الطرق التى حركت المتشككين من أهل الاسلام الى ما حكمتهم اليه من الاعتقاد في المبدأ الأول وفي سائر  
 الموجودات والشكوك الدخلة عليهم في ذلك ومقدار ما انتهت اليه حكمتهم ليكون ذلك مما يجرى من

بدلان على وجود الميل بافضل فيما لجواز ان يكون هناك شرط يتوقف وجود الميل عليه  
 ولا بد للميل لا تتفادى ذلك الشرط ثم ان ما ذكره ومن الدليل على ان الافلاك متحركة على الاستدارة معارض بأن الاجزاء التى بدور  
 عليها الفلك على قدر بر كته كسائر الاجزاء التى لا بدورها عليها وان النقطتين اللتين يكونان قطبي الفلك تساو بان سائر النقط المفروضة  
 فيه فيكونه متحركاً على وضع مخصوص وقطبين مختصين ترجيحاً لآخر حججاً وروياً جازاً وانته بان ذلك المخصص لا مرعائد الى الحركة

احب



وإن لم نعلم بعينه (هَذَا) وَلَوْ سَأَلْنَا أَهْلَ الْفَلَكِ لَمَنَعُوا أَنْ يَكُونُوا كَحِرْكَ طَبِيعِيَّةٍ (قَوْلُهُ) لِأَنَّ كُلَّ وَضْعٍ يَتَوَجَّهُ إِلَيْهِ الْحَرَكَةُ بِالِاسْتِدَارَةِ، كَوْنُ تَرْكِ ذَلِكَ الْوَضْعِ دَرَجَتَيْنِ التَّوَجُّهَ إِلَيْهِ مَجْمُوعٌ لِأَنَّ الْوَضْعَ الْأَوَّلَ قَدْ نَدِمَ تَرْكُهُ وَهُوَ دَرَجَتُهُ لِأَبْدَالِهِ غَايَتُهُ أَنَّهُ قَوْلُهُ أَلِي مَقْصِدُهُ وَلِإِسْلَامِ أَحْصَايَتِهِ (فَإِنْ قُلْتَ) يُمْكِنُ أَنْ يَسْتَدِلَّ عَلَى امْتِنَاعِ كَوْنِ حَرَكَةِ الْفَلَكِ طَبِيعِيَّةٍ بِطَرِيقِ أَخْرَاجِهِ تَوَجُّهَهُ عَلَيْهِ مَا ذَكَرَ وَهُوَ أَنَّ

يَقَالُ الْحَرَكَةُ بِالِاسْتِدَارَةِ تَطْلُبُ بِحَرَكَةِ الْمُسْتَدِيرِ وَضْعًا تَمَّ تَرْكُهُ وَهِيَ مَشْلُوحَةٌ لَا يَتَصَوَّرُ مِنْ ٥٥ فَاقْدِرْ لِإِرَادَةِ أَنَّ لَطِيفَ الشَّيْءِ الْعَيْنِ

[illegible]

الحركة فانه يجوز ان لا تكون حركاتها المستندة طبيعية وتكون الافلاك المتحركة اطباقا تنقص غير تلك الحركات وتكون تلك الحركات قسرية ولا نسلم ايضا انها لو كانت حركاتها قسرية لكانت على موافقة القادر فوجبا انشاها وانما لازم ذلك ان كان القاصر مقتصرا على الافلاك وهو ينعوج

الفصل السادس عشر في ابطال ما ذكره من الفرض المتحرك للسماء

قالوا الفرض المتحرك للسماء هو ٥٦ التشبيه بالمقول المفارقة لان حركة الافلاك ارادية ليس وكل حركة ارادية فهي افرض فان

الديمية تشبهه بان الخلق  
الملائكة المسماة بالارادة  
لا تتعلق الاشياء مشعور  
به يرى التحريك بالارادة  
وجوده اولى من عدمه  
وذلك الذي هو المسمى  
بالفرض وما يتوهم من  
ان تلك الحركات ارادية من  
غير ان يكون هناك غرض  
لحركة العايب بالحياسة  
والسماوي والنائم (بحوابه)  
ان في العايب ضربا خفيا  
من اللذة وان النائم  
والساهر انما يقبلان  
لتحصيل اللذة اوار التخلية  
مجمولة اوارالة وسبب عدم  
تذكر العايب والنائم  
والساهر لتحصيل تلك  
الاشياء لا يستلزم عدم  
تحصيلها لان تحصيل الغاية  
شيء واحد وذلك التحصيل  
شيء آخر والمضغاط ذلك  
الشعور في ثابت يتوقف  
وجوده التذكر على جبرها  
ولا يلزم من عدمه عدم  
التحصيل لجواز ان يكون  
لعدم الشعور بذلك التحصيل  
او لعدم المضغاط الشعور  
واذا ظهر انه لا دلالة للحركة  
الارادية من غير فرض  
فالفرض لا يخلو من ان  
تكون حسبا او عقلا لا حاشا

عن مبادئ هذه ظواهرهم يجب ان تكون مبادئ المتحركة لها وجودات ليست بأجسام ولا قوى في  
اجسام اما كون مبادئها ليست بأجسام فلانها مبادئ اول الاجسام المحيطة بالعالَم اما كونها ليست  
قوى في اجسام فلان الاجسام شرط في وجودها كالحال في المبادئ المركبة ههنا والى وان كل قوة  
في جسم عندهم هي متناهية اذا كانت منقسمة بانقسام الجسم وكل جسم هو بهذه الصفة وكما نرى فساد  
اخرى مركبة من هيولى وصوره والهيولى شرط في وجود الصور واما لو كانت مبادئها على نحو مبادئ  
هذه لكانت الاجرام السماوية تمثل هذه فكانت تحتاج الى اجرام اخرى فمما ينزه المبادئ عن وجود  
مبادئ بهذه الصفة اخرى ليست اجساما ولا قوى في اجسام وكان قد تقرر لهم من امر العقل الانساني ان  
لصور وجودين وجود عقول اذا تجردت من الهيولى ووجود محسوس اذا كانت في هيولى مثال ذلك  
الجملة صورة جمادية وهي في الهيولى خارج النفس وصورة هي ادراك وعقل وهي الجردة من الهيولى في  
النفس وجب عندهم ان تكون هذه الموجودات المفارقة بالاطلاق عقولا لا محسوسا لانه اذا كان عقلا  
هو مفارقة لغيره فها هو مفارقة بالاطلاق اخرى ان يكون عقلا لا ذلك وجب عندهم ان يكون مائة  
هذه العقول هي صور الموجودات والنظام الذي في العالم كالحال في العقل الانساني اذا كان العقل  
ليس شيئا غير ادراك صور الموجودات من حيث هي في غير هيولى فمع عندهم من قبل هذا ان  
لوجودات وجودين وجود محسوس ووجود عقول وان نسبة الوجود المحسوس من الوجود العقول  
هي نسبة المعنويات من علوم الصانع واعتقدوا للمكانة ان الاجرام السماوية عاقلة هذه المبادئ وان  
تدبيرها لها منها من الموجودات انما هو من قبل انما افوات نفوسها وكما يابوا بين هذه العقول المفارقة  
وبين العقل الانساني اوار ان هذه العقول اشرف من العقل الانساني وان كانت تشترك مع العقل  
الانساني في انهم معلولاتها هي صور الموجودات ونظامها كان العقل الانساني اغما هو يدرك من  
الموجودات صورها ونظامها لكن الفرق بينهما ان صور الموجودات هي علة للعقل الانساني اذا كان  
يستكمل بها على جهة ما يستكمل الشيء الموجود بصورة واما تلك المفعولات فهي العلة في صور الموجودات  
وذلك ان النظام والترتيب في الموجودات انما هو في تابع ولازم للترتيب الذي في تلك العقول المفارقة  
واما الترتيب الذي في العقل الانساني فينا فانما هو تابع لما يدركه من ترتيب الموجودات ونظامها  
ولذلك كان ناقصا جدا لان كثير من النظام والترتيب الذي في الموجودات لا يدركه العقل الذي فينا  
فاذا كان ذلك كذلك فصور الموجودات المحسوسة مراتب في الوجود اخصها ووجودها في المواد ثم  
وجودها في العقل الانساني اشرف من وجودها في المواد ثم وجودها في العقل المفارقة اشرف من  
وجودها في العقل الانساني ثم لما يضاف في تلك العقول مراتب متفاضلة في الوجود بحسب تفاضل تلك  
العقول في انفسها وانما نظرنا وايضا الى الجرم السماوي وراوا في الحقيقة جسمها واحد اشياء بالحيوان  
الواحدة له حركة واحدة كلية تشبه بحركة الحيوان الكلية وهي نظرية بجميع جسده وهذه الحركة هي  
الحركة اليومية فوراً وان سائر الاجسام السماوية حركتها الكلية تشبه باعضاء الحيوان الواحدة الجزئية  
وحركتها الجزئية فاعتقدوا للمكانة ان هذه الاجسام بعضها بعض ورجوعها الى جسم واحد وغاية  
واحدة وتضافها على فعل واحد هو العالم باسمه انما يرجع ليدأ واحد كالحال في الصنائع الكثيرة التي تؤم

ان يكون الفرض المتحرك للافلاك حسبا لان كل غرض حسبي فالذي اليه ما جذب الملازمة اودفع  
المفارقة ولا يخرج عن هذين لان كل متصور حسبي لا يكون فيه جذب ملائم ولا دفع متاخر عند المدرك لم يصح ان يكون غرضه باعنا  
على الفعل بالضرورية لجذب الملائم هو الشعور وقدره المتأخر هو الغيب وجها للان على الفلك لانها لا يختص بالهجوم الذي يفعل  
وتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة وبالعكس والافلاك لا تنصرف ولا تلتبس لتزول صورته الجمعية الى صورة اخرى ولا تكون

مصنوعا

ولا نفقه ذلك بل ضوء النوعية بمعنى بعض ولا نفقه ولا نقبل ولا نتخلل ولا تكافئ لشعب مقدار زيادة ونقصان ولا نقبل  
في كيفية تباين أشكالها واستعدادها لتباين لائق يربطها إلى أوضاعها التي لا يتصور كون بعضها طبيعيا وأخرى لانها الباطنية تكون  
نسبتا إلى جميع الأوضاع على السواء فنظروا أن الأجرام المادية لا تتغير من حال معلومة إلى حال غير معلومة وبالعكس فلا يكون لها شوهة  
ولا غشيب فلا تكون حركاتها لأغراض حسية فتبين أن يكون الفرض أمرا ٥٧ عقليا وذلك الأمر العقلي إماما أن يكون حصوله

بالحركة أو يمنع والثاني  
باطل لأن الإرادة المنعشة  
عن تصور عقلي لذات  
عاقلة مجردة بحسب ذاتها  
عن العوارض المادية  
يسهل أن تكون نحو شي  
محال ولأن طلب المحال  
لا يدوم أبدا لله راز لا بد  
من اليأس من حصول  
ما حدثت انتفا الحركة  
ولا يستمر وهو محال لأن  
الحركات الفلكية واجبة  
الدوام لانها حادثة لازمان  
الذي يمنع عليه عدم  
سابقه ولا حقا فتبين أن  
يمكن حصوله بالحركة  
وحيثما ما أن يكون عائدا  
إلى العالم العنصري أو إلى  
نفسه أو إلى أمرا على  
منها لا يصل إلى الأول  
والثالث والآخر مستحيل  
الكامل بالنقص إلهي  
الثالث وهو أن يكون  
الفرض عائدا إلى العالي  
فظاهره أن العالي كامل  
وقد استنفذ كما لا بد  
السائل الذي هو ناقص  
وأما على الأول وهو أن  
يكون الفرض إلى السائل  
فلأن اتصال ذلك الفرض  
إلى السائل يجب أن يكون  
أولى بالقياس إلى الفلك

مستوعبا واحدا فلو ترجع إلى صناعة واحدة رتبة ما اعتقدوا المكان هذا أن تلك المبادئ المغارقة  
ترجع إلى مبدأ واحد مغاير هو السبب في جميعه فإن الصور والصور التي لها والنظام والترتيب  
الذي فيه هو أفضل الموجودات التي للصور والنظام والترتيب الذي في جميع الموجودات وأن هذا  
النظام والترتيب هو السبب في سائر النظمات والترتيبات الذي ضادونه وأن العقول تتفاضل في  
ذلك بحسب حائضها ففي الترتيب والبعد والاول عنددهم لا يعقل الاذاته وهو يشع له ذاته بعقل جميع  
الموجودات بأفضل وجود وأفضل ترتيب وأفضل نظام ومادونه فهو رتبة ما هو بحسب ما يعقله من  
الصور والترتيب والنظام الذي في العقل الأول وأن تفاضله الأغا في تفاضله في هذا الثاني ولزم على  
هذا اعتددهم أن لا يكون الاقل شرفا يعقل من الاشراف ما يعقل الاشراف من نفسه ولا الاشراف يعقل  
ما يعقل الاقل شرفا من ذاته أعني أن يكون ما يعقل كل واحد منهم ما من الموجودات في مرتبة واحدة  
لأن لو كان ذلك كذلك استكانه من غير أن يكونا متعددين فمن هذه الجهة قالوا أن الاول لا يعقل الاذاته  
وأن الذي يليه اغا يعقل الاول ولا يعقل مادونه لانه معلول ولو علة له اذ المعلول علة وأعتدوا أن  
ما يعقل الأول من ذاته فهو علة لجميع الموجودات وما يعقله كل واحد من العقول التي دونه فله ما هو  
علة الموجودات الخاصة بذلك العقل أعني بخلقها رتبة ما هو علة لذاته وهو العقل الانساني بحسب رتبة  
فعلى هذا ينبغي أن ينهم مذهب الفلاسفة في هذا الاشياء التي حركتهم إلى مثل هذا الاعتقاد في  
العالم فإذا أتوا لم تفسد ما تراقب اقتناعا من الاشياء التي حركتهم المتكافئين من أهل الملة أعني المتزلة أولا  
والأخرى ثانيا إلى أن اعتدوا في المبدأ الاول ما اعتدوا أعني أنهم اعتقدوا أن ههنا ذاتا غير حادثة  
ولا في جسم حية عالمة مريدة قادرة على متكلمة مسموعة بصيرة إلا أن الاشراف دون المتزلة اعتقدوا وأن هذه  
الذات هي الفاعلة لجميع الموجودات بلا واسطة والعالم لها يلزم غير متناه إذ كانت الموجودات غير  
متناهية ونفوا العلم التي ههنا لأن هذه الذات الحية العالمية المريدة البصيرة القادرة على المتكلمة  
موجودة مع كل شيء وفي كل شيء أعني متصلة به اتصال وجود وهذا الظن يظن به أنه لمعه شذاعات  
وذلك أن ما ذهبت عنه من الموجودات فهو ضرورة من نفس النفس لأن النفس هي ذات ليست  
بجسم حية عالمة قادرة مريدة مسموعة بصيرة متكلمة فهو لا ضرورة ما بدأ الموجودات نفسا كهيئة مغارقة  
للأدهم من حيث لم يشعروا ومنه كراشكر التي تلزم هذا الوضع وأظهرها على القول بالصفات أن  
يكون ههنا ذات مريدة قدرة فيكون ههنا تركيب قديم وهو خلافه تضعه الاشراف من أن كل تركيب  
محدث لأنه عرض وكل عرض عندهم محدث وضوابع هذا في جميع الموجودات فها الجا تزدوم  
بروا أن فيها ترتيبا ونظاما ولا حكمة اقتضتها طبيعة الموجودات بل اعتقدوا أن كل موجود مريد  
أن يكون بخلاف ما هو عليه وهذا البرهان في العقل ضرورة فهم هذا برهان في المصنوعات التي شها  
بها الطبيعة نظاما وترتيباً وهذا يسمى حكومته من المانع حكما والذي أقدموا به في أن الفلك  
مثل هذا المبدأ وهو أنهم شها الأفعال الطبيعية بالأفعال الإرادية فقالوا كل فعل عا هو فعل فهو  
صادر عن فاعل مريد قادر على عالم وأن طبيعة الفعل عا هو فعل تقتضي هذا أو أفتوا في ههنا قالوا  
ما سوى الخي فهو جاد وميت والميت لا يصدر عنه فعل فما سوى الخي لا يصدر عنه فعل فجعلوا الأفعال

(٨ - فتاوت ابن رشد)

والإله يصلح غرضه له وحده فثبت عند الفلك تلك الاول بفتح من السائل بإصا لكالإله  
على أن العالم العنصري أحقر بالنسبة إلى أجرامها الأشراف بفتح من أن تحرك لأجرامها أعمه من الفلك بخلاف العالم العنصري وليس  
مجموعها بالنسبة إلى الأجرام الفلكية قدر يتعدى بل إلى واحد من الأفلاك فضلا عن مجملهم وهو الفلكين أن يكون الفرض عائدا إلى  
أنفسها وحده لا يخلو من أن يكون ذلك الفرض نيل ذات أو نيل صفة ذات أو نيل شبه ذات أو موهبة ذات لا سبيل إلى الأول

لأن نيل الذات لا يكون الا دفعه فكان اذا انشأت الحركة وهو محال لاستمراره انقطاع الزمان لآلى الثاني لأن نيل الصفة لا يتصور الا اذا انتقلت من محال الظاهر بالمحرك وهو محال لما تقر من ان الاعراض يمنع عليها الانتقال فيكون القرض مجتمع المحسوس بالحركة وقد عرفت استحالة كونه القرض كذلك وان لم تنتقل هي بعينها بل حصل ما عايناه افعاليت هي بل شيها هو الذى نيل فته بن الثالث وهو ٥٨ أن يكون القرض نيل نسبة ذات وصفه فيكون للفلك مشوق وهو موجود هو بطالب الشبه

الصادرة عن الامور الطبيعية وتفرع ذلك أن يكون الاشياء الجسمية التي في الشاهد افعالها وكالاتها هذه الافعال تظهر معتبرة على ما في الذي في الشاهد افعالا واغافاعا على ما في الذي في الفاعل فانه من ان لا يكون في الشاهد حية لأن الحياتة انما تثبت للشاهد من افعاله وايضا تثبت شعري من أين حصل لهم هذا الحكم على الفاعل والطريق التي سلكوها في اثبات هذا الصانع هو ان يثبتوا ان المحدث له محدث وان هذا الامر لا غير نهاية فيستدرك الامر ضرورة ان محدث قديم وهذا صحيح لكن ليس يتبين من هذا ان القديم ليس هو حيا فالفلك يحتاج ان يضاف الى هذا ان كل جسم ليس قد عايناهم شكوك كثيرة وليس يكفي في ذلك بيانهم ان العالم محدث اذ قد يمكن ان يقال ان المحدث له جسم قديم ليس فيه شئ من الاعراض التي استدلتم منها على ان السموات محدثة لأن المحدثات والامور غير ذلك مع انكم تضعون مركزا قديما واضوا ان الجسم السماوي يكون وضوه على غير الصفة التي تفهم من الكون في الشاهد وهو ان يكون من شئ وفي زمان ومكان وفي صفة من الصفات لا في كلته لانه ليس في الشاهد جسم يتكون من الاجسام ولا وضوه الفاعل له كفاعل في الشاهد وذلك ان الفاعل الذي في الشاهد افعاله ان يغير الموجود من صفة الى صفة لان يغير العدم الى الوجود بل يحوله اعني الموجود الى الصورة والصفة النفسية التي يتصل بها ذلك الشئ من وجوده الى وجوده ما تحالفه بالموجود والحد والاسم والفعل كما قال الله تعالى ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الآية وذلك كان القديما من انما هو جودا بلا في لا يتكون ولا يفسد فذلك اذا سلم لهم ان السموات محدثة لم يقدر وان يبينوا انها اول المحدثات وهو ظاهر ما في الكتاب العزيز من غير ما آية مثل قوله تعالى ألم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رقا فالا وتوقوله سبحانه وكان من عرشه على الماء وقوله تعالى ثم استوى الى السماء وهي دخان الا يؤمنوا بالفاعل عندهم ففعل مادام المتكون وضوه ان اعتقدوا ان الهامدة او فعله يجعله ان اعتقدوا انه بسيط كما يعتقدون في الجوهر الذي لا يتجزأ وان كان ذلك كذلك فهذا النوع من الفاعل لا يغير العدم الى الوجود عند الكون اعني كون الجوهر الغير المنقسم الذي هو عندهم اسطقس لا اجسام او غير الوجود الى العدم عند الفساد اعني عند فساد الجزء الذي لا يتجزأ وبين انه لا يتقلب الضد الى ضده فانه لا يعود نفس العدم وجودا ولا نفس الحرارة برودة ولكن المعنوم هو الذي يعود وجودا والحدار باردة والبارد حار اولئك قالت المعتزلة ان العدم ذات ما انهم جعلوا هذه الذات متغيرة من صفة الوجود قبل كون العالم والاكوار بل التي ظنوا من قبلها انه يلزم منها ان لا يكون شئ من شئ هي اقوال غير صحيحة واقنعها انهم قالوا كان شئ من شئ لم الامر لا غير نهاية (الجواب) ان هذا اختيار متعين من ذلك ما كان على الاستقامة لانه لو جب ان نهاية له بالفاعل وكان دورا وليس يمنع مثل ان يكون من الهواما ومن النار هوماء لا غير نهاية والموضوع اني فان متقدم في حدوث الكل هو ان ما لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث والكل الموضوع للحوادث لا يتخلو عن الحوادث فهو حادث واحد وما يلزمهم من الفساد في هذا الاستدلال اذا سلمت لهم هذه المقدمة هو انهم لم يبرروا الحكم لان ما لا يتخلو عن الحوادث في الشاهد هو حادث على انه حادث من شئ لا من لا شئ وهم يشعرون ان الكل حادث من لا شئ وايضا فان هذا الموضوع عند الفلاسفة وهو الذي يسمونه المادة الاولى ليس يتخلو عن الجسمية والجسمية المطلقة

به فالتطلب اما ان يكون نيل الشبه المستقر اى شها واحدا بقيا دائما فيزيم احد الامر بما انما يطاع الحركة او طلب المالح او يكون نيل الشبه الغير المستقر اى شها بعد شبه بحيث ينقضي شها ويحصل شها آخر ولا يخلو اما ان يخطئ نوعه بتماقب الافراد ولا يخطئ الثاني بالمثل والازم وقوف الفلك فان المطلب شبه محفوظ النوع يتقلب افراد غير متناهية فته المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق امان حيث براته من القوة او من حيث انه بالقوة والثاني محال لان كونه بالقوة نقصان فلا يكون مطلوب ما يكون المطلوب حصول المشابهات الغير المتناهية مع المعشوق في صفات كمال غير متناهية فيكون للفلك معشوق موصوف بصفات كمال غير متناهية ولا يجوز أن يكون ذلك المعشوق المشبه به واجبا والا كان المشبه به في جميع السموات واحد الان المطلب متى كان واحدا

كان التطلب لاجل واحد وليس كذلك لان حركة الافلاك مخالفة في الجهة والسرعة والبطء والان يكون جرم افلكيا او نفسا فلكيا والاسكانت حركة المشبه والمشبه به متفقة في التهج والسرعة والبطء وليس كذلك ولا غبارا واحد المار فتن أن يكون المشبه به عقولا لا متكررة هي بالفاعل من جميع الوجود فتشبهها النفوس الفلكية حتى لا يرب في فهمها بالقوة لاهى معنى ان تلك النفوس الفلكية تخرج الى كل كالاتها بالفعل في وقت ما بحيث لا يبق فيها من الكالات

الممكنة لها في القوة في ذلك الوقت فان الزاكنات كذلك لماتت عند الجرد بالكلية ولم يبق في حركتها تلك القوة طلع حركته وقد هربث  
 أن ذلك محال بل على معنى انها تصدق بالثبوت ما خرج كالاتها كلها الى الفعل ولكنها لا تخرج كلها الى الفعل دفعة بل على سبيل  
 التدرج بحيث بعد شي لا لحاية والكلالات الثلاثة منها ما هو بحسب جسمه من حيث انه جسم وهو اخرج الاوضاع التي فيه بالقوة  
 الى الفعل اذ ليس بالقوة غيرهما ومنها ما هو بحسب نفسه وليس ذلك هو الاوضاع بل ٥٩ أمرا خراجا وأعلى فالأفلاك الخارجاها

الاضواء الممكنة التي  
 لاجرامها من القوة الى  
 الفعل يحصل لها التشبه  
 في كونها بالفعل الى المبادئ  
 العالية لتقتبس بنسبها  
 المذكور وكالات متوالية  
 فكل نفس من هذه  
 النفوس تنبثق عنها على  
 ينال من مدتها القلبي  
 حركة وتلك الحركة قد  
 لتفصيل كمال بشرق عليها  
 وكل اشراق يوجب شرفا  
 وحركة مستعدة لاشراق  
 آخر وهكذا من غير  
 انقطاع والوقوف في  
 حركاتها المستعدة لتفصيل  
 كالاتها الى التوالي وبهذا  
 تظهر ان ما ظن جماعة من  
 أكابر الفلاسفة ان الحكماء  
 ذهبوا الى ان حركات  
 الأفلاك المجردة اخرج  
 الاوضاع من القوة الى  
 الفعل لتلايق في ذلك  
 شي بالقوة وشئوا عليهم  
 بان الواحد منها لو أخذ  
 ينتقل فذوالا بالكلية  
 أن مقصوده أن يخرج  
 اوضاعه التي بالقوة الى  
 الفعل بعد جملتها لا  
 من قبيل بعض الظن ان  
 الحكماء لم يذهبوا الى ان  
 حركاتها المجردة بل طامبا

المطلقة عندهم غير حادثة والمقدمة القاطنة ان لا يتخلو عن الحوادث حدث ليست بحسب الاما يتخلو  
 عن حدث واحد بعينه واما ما يتخلو عن حوادث هي واحدة بالجنس ليس لها أول فلو أن ينزل من  
 يكون الموضوع لها حادثا ولو انما بالمشاهدة بالمتكلمون من الاشهرية اضافوا الى هذه المقدمة مقدمة  
 ثانية وهو انه لا يمكن أن توجد حوادث لانها لا لها أي لا أول لها ولا آخر وذلك هو واجب عند الفلاسفة  
 فهذه وشبهها هي الشناعات التي يلزم وضع هؤلاء وهي أكثر كبر من الشناعة التي يلزم الفلاسفة  
 و وضعهم أعضات الفاعل الواحد بعينه الذي هو المبدأ الأول هو فاعل لجميع ما في العالم من غير وسط  
 وذلك أن هذا الوضع يحتاج الى ما يحسن من فعل الأشياء بعضها في بعض وأقوى ما أقدموه في هذا المعنى  
 أن الفاعل لو كان مقعولا لمر الامر الى غير نهاية وانما كان يلزم ذلك لو كان الفاعل انما هو فاعل من جهة  
 ما هو مقعول والمحرك محرك من جهة ما هو محرك وليس الامر كذلك بل الفاعل انما هو فاعل من  
 جهة ما هو موجود بالفعل لان المقدم لا يفضل شيأ الذي يلزم عن هذا هو ان تنتهي الفاعلات المقعولة  
 الى فاعل غير مقعول أصلا لان ترتفع الفاعلات المقعولة كما ظن القدم وأيضاً فان الذي يلزم ينتهيهم من  
 المحال أكثر من الذي يلزم مقدماتهم التي منها صاروا الى ينتهيهم وذلك انه ان كان مبدأ الموجودات  
 ذاتا ذات حيا هو علم وقدره ارادة وكانت هذه الصفات زائدة على الذات وتلك الذات غير جسمانية  
 فليس بين النفس وهذا الموجود فرقاً لان النفس هي في جسم وهذا الوجود هو نفس ليس في  
 جسم وما كان بهذه الصفة فهو ضروري ومركب من ذات وصفات وكل مركب فهو ضروري يحتاج الى  
 مركب اذ ليس يمكن أن يوجد شي مركب من ذاته كماله ليس يمكن أن يوجد متكون من ذاته لان  
 التكون الذي هو فعل المتكون ليس هو شيأ غير تركيب المتكون والمتكون ليس شيأ غير المركب  
 وبالجملة فيمكن ان لكل مقعول فاعلا كذلك لكل مركب مركبا فاعلا لان التركيب شرط في وجود  
 المركب ولا يمكن أن يكون الشيء هو علة في شرط وجوده لانه كان يلزم أن يكون الشيء علة نفسه ولذلك  
 ثابتا لم يتزل في وضعهم هذه الصفات في المبدأ الأول واجدة الى الذات لازمة علة على نحو يوجد  
 علمه كغير من الصفات الذاتية لكثير من الموجودات مثل كون الشيء موجودا وواحد او اربا وغير  
 ذلك أقرب الى الحق من الاشعرية ومذهب الفلاسفة في المبدأ الأول هو قرب بيب من مذهب المعتزلة  
 فقد ذكرنا الامور التي حركت الغير بين الى مثل هذه الاعتقادات في المبدأ الأول والشناعات التي  
 يلزم الغير يقين اما التي يلزم الفلاسفة فتقدمت وطاقها اوجها وقد تقدم الجواب عن بعضها وعن بعضها  
 سابقا بعد واما التي يلزم المتكلمين من الشناعات فتقدمت اشترنا نحن في هذا الكلام الى اعياننا ولنرجع  
 الى غير مرتبة قول قول من الاقوال التي يقولها هذا الرجل في هذا الكتاب من الاقتناع ومقدار ما يفقه  
 من التصديقي على ما شرطنا وانما اضطررنا الى ذكر الاقوال بل المجردة التي حركت الفلاسفة الى تلك  
 الاعتقادات في مبادئ الكل لانها تاتي في جوابهم لخصومهم فيما يلزمونهم من الشناعات وذكرنا  
 الشناعات التي يلزم المتكلمين ايضا لان من العدل ان يقال بحجتهم في ذلك ويناب عنهم اذ لم يمتحجوا  
 بها ومن العدل كما يقول الحكماء أن باقي حال حل من الحجج لخصومهم مثل ما أتى نفسه أي أن يجهده  
 نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهده نفسه في طلب الحجج لخصومه وان يقبل لهم من الحجج الذرع الذي

لحكمالات الثلاثة بها منها ما هو بحسب جسمه وهو الاوضاع ومنها ما هو بحسب نفسه وهو ارجل وأعلى فهو حقيقة ان الفلك مححرك  
 ويستخرج بواسطة تلك الحركة الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل ويحصل له بواسطة كل وضع شبه ان العقل التي هي بالفعل من  
 جميع الوجود ثم اذا زال وضع زال ذلك الشيء الذي كان بواسطة ذلك الوضع وانما حصل وضع آخر حصل شيء آخر فيمكن ان نوع الوضع  
 يمتد في تماميات الاوضاع بضعف نوع الشيء بحسب تماميات المشابهات فيقبل بواسطة تلك المشابهات الفيزي من مبدئه فهذه

أربع سلاسل سلاسل الحركات ثم سلاسل الأوضاع ثم سلاسل التشبهات ثم سلاسل الأدراكات والسمكيات والحركات والأوضاع كالات  
للجسم وأما التشبهات وما ترتب عليها فهي كالات لنفس (هذا) على أن تعاقب تلك الأوضاع يستلزم شرح الخبر على العالم العقل  
اذبحسب اختلاف أوضاع الأجزاء المتحركة يختلف آثارها في الأجزاء العقلية وتبع تلك الآثار من الخبر ما ماتت خبر بجماعته  
وان لم يكن لتأثير العقل في الأضاطة بتفصيله ٦٠ فالأفلاك تشبه بالمبادئ بأخراج الأوضاع لمكانة من القوة إلى الفعل في كونها

بالفعل وإن شاء الله تعالى  
هذه السلاسل واقع  
السائل وإن لم يكن مقصودا  
من حركات الأفلاك قصد  
كما عرفت ولكنه مقصود  
تدبر من حيث أنها تشبه  
بالساقول وليس حال  
الإنسان المنتقل في زوايا  
الغار كذلك فلا ورود  
ذكر ما من التشريح ثم  
أنه الاستعداد في أن يحصل  
للفنوس الفلكية بسبب  
اتجاهها للأوضاع الممكنة  
لأجرامها من القوة إلى  
الفعل استعدادات ترتب  
عليها فيضانات السلاسل  
دون الفنوس الانسانية  
اذبحسب اختلافها في الحقيقة  
فيكون أن يكون  
استعدادها لمحصل  
السلاسل أنفسى من  
استعداد الفنوس البشرية  
فستم استعدادها لمحصل  
السلاسل بأخراج الأوضاع  
الممكنة لأجرامها من القوة  
إلى الفعل فتفيض تلك  
السلاسل عليها من  
مبدئها بخلاف الفنوس  
الانسانية هذا غاية تقرير  
ما ذكر وأقرب هذه المسئلة  
(وجوابه) أننا نسلم أن  
الحركة الفلكية ارادية

وما ذكر والبيان من الدليل فقد عرفت صفة وليس فلان سلم ومغرض منة للحركة ولم يجوز  
أن يكون الخضر نفس الحركة وما يقال من أن حقيقة التأدي إلى التبر فلا تكون مطلوبه لذاتها فقد عرفت ما قبله ولو سلم ذلك  
فلان سلم أن الفرض لا يكون حسيما (قوله) لأن الداعي إليها الشهوات والغضب وهما لا يعلان إلى العقل (فلذا) لأن سلم استقامتها على  
العقل فإن الارز في البسيط هو تشابه أجزائه المقروضة في الحقيقة وما تشابه أحواله فغير لازم ومن الجائز أن يكون للعقل شواهد غير

مقتضية بحسب محسوسات غير متناهية كما جاز أن يكون لذات غير متناهية من معقولات غير متناهية على أن ما ذكرنا من أن  
الخلق لا يفرق ولا يائس ولا يتكون ولا ينفد فلا يتغير من حاله ملائمة إلى خلقها أن تم تأنيها في التحدد الذي هو الفلك الاطلس  
دون ما سواه فيقهر اياهم من مداهم ثم لا نسلم امتنع طلب الجمل وما ذكرنا ومن أن الارادة لا تنبذ من قوتها وعقل لذات مجردة  
بحسب ذاتها عن العوارض المادية يستحيل أن يكون نحو في محال فكلامنا انتهى لا يقول ٦١ عليه في المطالب البرهانية وكذا

ما ذكرنا من أن طلب  
المحال لا يدوم أبدا الدهر  
بل لا بد من التأس عين  
حصول ما هذا شأنه فانه  
ليس يتيقن ولا تسلم أدنى  
امتناع استحالة العالي  
بالسائل ولم لا يجوز أن  
يكون للسائل كمال ليس  
للعالي فيستفيد منه وإن  
كان كمال العالي كمشروما  
ذكرنا فسنان العالم  
العنصري أحقر بالنسبة  
إلى أجزائها الشريفة من  
أن تحرك لأجلها فكلام  
خطاي ولا نسلم أيضا أنه  
لا يكون الغرض من ذات  
(قولهم) تبطل الذات  
لا يكون الأداة موقوفة  
المحرك فتنقطع الزمان  
وهو محال (قلنا) لا نسلم  
امتناع انقطاع الزمان  
وقد تقدم في مسئلة قدم  
المالم ولوسام فائنا يفيد في  
الخلق لا يعجز لأن الحركة  
الحافظة للزمان إنما هي  
حركته فقط ولا نسلم أيضا  
أن التقسيم لا يجوز أن  
يكون واجبا (قولهم)  
والا لأنك أنشبه به في  
جميع المعاديات واحدا  
(قلنا) ممنوع ولم لا يجوز  
أن يكون الخفاف

واجبا أن يكون في الحيوان الواحد قوة واحدة روحانية مادية في جميع أجزائه بمصاصات الكثرة  
الموجودة فيه من القوى والأجسام واحدة حتى قبل في الأجسام الموجودة فيه أنها جسم واحد وقيل  
في القوى الموجودة فيها أنها قوة واحدة وكانت نسبة أجزاء الموجودات من العالم كمنه أجزاء الحيوان  
الواحد من الحيوان الواحد فباستطارة أن يكون حالها في أجزائه الحيوانية وفي أجزائه المخرجة النفسانية  
والعقلية هذه الحال أعني أن فيها قوة واحدة روحانية مادية ترتبط جميع القوى إلى روحانية والجسمانية  
وهي مادية في الكل من أجزائه واحدة لا ذلك لما كان هو ناظما وترتيب على هذا يصح القول أن الله  
خالق كل شيء وحافظه كما قال الله تعالى أن الله على السموات والأرض أن نزولا وليس يلزم من  
مر بان القوة الواحدة في أشياء كثيرة أن يكون في تلك القوة كثرة كما ظن من قال أن المبدأ الواحد إذا  
فاز منه أول واحد ثم فاض من ذلك الواحد كثره فأن هذا انما ظن به أنه لازم إذاه المفاعل الذي في  
غيره وفي المفاعل الذي في بولي وذلك أن قيل اسم المفاعل على الذي في غير بولي والذي في بولي  
بأشترك الاسم في ذلك جواز صدور الكثرة عن الواحد وبما كان وجودا مادي المافرة فأنه هو  
فيما يصور منه شيء واحد وليس يمنع أن يكون هو يتم ورشيا وأدبانية يتصور منه أشياء كثيرة  
تصورات مختلفة كما أنه ليس بمعنى الكثرة أن تتصور وهو واحد أو قد تجد الأجرام السماوية كلها  
في حركتها اليومية تتحرك وهي وقائع الكواكب الثابتة تتصور واحدانية فأنما تحرك باجتماعها في  
هذه الحركة عن محرك واحد وهو محرك قائل الكواكب الثابتة وتصورها أيضا حركات تخصه مختلفة  
فوجب أن تكون حركاتهم عن محركين مختلفين من جهة متقدمين من جهة متروكين من جهة ارتباط  
حركاتهم بحركة الفلك الأول فانه كما أنه لو تقدم توهيم أن العضو المشترك لأعضاء الحيوان أو القوة  
المشتركة قد ارتفع لا رقت جميع أعضائه ذلك الحيوان وجميع قواه كذلك الأمر في الفلك في أجزائه  
وقوا المخر كتم بالجهة في مبادئ العالم وأجزائه من المبدأ الأول وبعضهم بعض والعالم أشبهه شيء  
عندهم بالبدن الواحد وذلك أنه كان المدة تتقدم برئيس واحد ورئاسات كثيرة تحت الرئيس  
الأول كذلك الأمر عندهم في العالم وذلك أنه كان سائر الرئاسات التي في المدة آثار ترتبط بالرئيس  
الأول من جهة أن الرئيس الأول هو الموقف لواحدة واحدة من تلك الرئاسات على الغايات التي من  
أجها كانت تلك الرئاسات وعلى ترتيب الأفعال الموجبة لتلك الغايات كذلك الأمر في الرئاسات الأولى  
التي في العالم مع سائر الرئاسات وتبين عندهم أن الذي يعطى الغاية في الموجودات المافرة للمادة والذي  
يعطى الموجودات الصورة والغاية هي واحدة في هذا النوع من الموجودات فلا يعطى الغاية في  
هذه الموجودات هو الذي يعطى الصورة والذي يعطى الصورة هو المفاعل الذي يعطى الغاية في هذه  
الموجودات هو المفاعل ولذلك يظهر أن المبدأ الأول هو مبدأ جميع هذه المبادئ فانه فاعل وصورة  
رغايها وأما حاله من الموجودات المحصورة فلما كان هو الذي يعطى الواحدية وكانت الواحدية التي  
فيها هي مبدأ وجود الكثرة التي ترتبطها تلك الواحدية صار مبدأ هذه كلها على أن فاعل وصورة غاية  
وصارت جميع الموجودات تطالب غايتها بالحركة نحو وهي الحركة التي تطالبها غاياتها التي من أجلها  
خلقت ولأن اثنين أما جميع الموجودات تسالط مع وأما الإنسان فبالارادة وذلك كان مكلفا من بين

لاختلاف القوا بل في النوع والاختلاف الكمال المشبه في الواجب بحسب الاعتبار ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون المشبه به  
جراما فلما أوتينا فلكية (قولهم) واللا كانت حركة المشبه والمشبه واحد في السرعة والطول والارتفاع (قلنا) ممنوع وأما يلزم ذلك  
أن لو كان المشبه في الحركة كما إذا كان المشبه في كمال آخر لجرم الخلق أو نفسه فلا ولا نسلم أيضا أنه لا يجوز أن يكون عقلا واحدا  
(قولهم) أذ لم نجد شيئا يشبهه إلا في صفات الخارج المحرك وتوسيعها وتطبيقاتها ممنوع أذ يجوز أن يكون لعقل واحد كالاتي ببعض ردة في شيه





الإنسان فان تلك القوة قينافى الدماع وزعموا ان هذا هو المراد مما ورد في الشرع الشريف من كون جميع الحوادث مكتوبة في الألواح المحفوظة فان الألواح عبارة عن النفوس الفلكية وانتفاشة بصور الجزئيات والمراد من كونها مكتوبة في الألواح لان الألواح جسم مسطح من درة بيضاء كتب عليها ما كان وما سيكون وما هو كائن في الحال كما يكتب للمصنفين على الألواح لان الحوادث الجزئية غير متناهية وكل جسم فهو متناهي المقدار ولا يمكن أن يكتب على سبيل التفصيل أمور ٦٣ غير متناهية على جسم متناهي المقدار وهذا بناء على ما زعموا من قدم العالم

وعندنا العالم حادث بجميع ما فيه فلا تكون جزئياته غير متناهية فلا استحالة في أن يكتب على لوح متناهي المقدار جميع ما كان وما يكون اليوم القسامة كما نطق به قول رسول الله صلى الله عليه وسلم جف القلم عما وكثرت في يوم القيامة نعم لوقيل يكون الحوادث ما جمها حتى المسوآت في دار الآخرة لا إلى نهاية مكتوبة في الألواح لم تصور أرباب الحسم المتناهي المقدار على النقوش الدالة عليها على سبيل التفصيل اللهم الأعلى ضرب لا تخلف تد على استكثاته القوى البشرية ثم ان الامام الفرائدي رحمه الله تعالى نقل عنهم بحجة لا شات هذا لاطلوب جعلها هراون حركة الفلك ارادة لما تقدم والحركة الارادة لا تكفي في زعمها الارادة الكلية لان الدافع في الوجود جزئي معين من جزئياتها ونسبة الارادة الكلية الى جميع الجزئيات واحدة

افيع القدماء وأما الكلام فيما صدر عننا فانفسد راي سنابا القول الذي سلكه هناعن الفلاسفة وتجدره والرد عليهم فتوهم انه رد على جميعهم وهذا كما قلنا نفي عن قال في الحوس وليس هذا القول لاحد من القدماء وهو قول لس بقوم عليه بهان الاماظنوا من أن الواحد لا يصدر عنه الا واحد وهذه القضية ليست في الفاعلات التي هي صور في مصادراتها في الفاعلات التي هي صور مجردة من المادة فانه ليس ذات العقل المعلوم عندهم الا ما عقل من مبداه ولا ههنا شيان أحدهما ذات والاخره معنى زائد على الذات لانه لو كان ذلك كذلك لكان مركباً او بسيطاً لا يكون مركباً والفرق بين العلة والمعلول أن العلة الاولى وجودها ذاتها اعني في الصور بالمفارقة والعلة الثانية بالاضافة الى العلة الاولى لان كونها معلولة هو نفس جوهها وليس هو معنى زائدا عليها كالحال في المعلولات النار بهنالك ذلك الاول هو شئ موجود بذاته في الجسم وكونه علة للصخر من حيث هو مصنف والبصر س له وجود الا في هذه الاضافة ولذلك كانت المجردة من الموهوب جوهر من طبيعة المضاف ولذلك اتحدت العلة والمعلول في الصور بالمفارقة لمراد ذلك كانت الصور الخمسة من طبيعة المضاف كاتين في كتاب النفس (قال ابو حامد) الاعتراض الرابع ان نقول ان تثليث الى قوله زائدة عليها (قلت) الذي يقوله ان الجسم السماوي هو عندهم مركب من مادة وموهوب ونفس فيجب ان يكون في العقل الثاني الذي صدر عنه الزعة ثمان معنى تصدر عنه الصورة ومعنى تصدر عنه الموهوب اذ ليس أحدهما من علة مستقلة للتأنيب الى المادة علة الصورة ونحوه والعورة علة لقادحة ومعنى مصدر عنه النفس ومعنى مصدر عنه المجرى الثاني لكون فيه تربع ضرورة القول بان الجسم السماوي مركب من صورة وموهوب كسائر الاجسام هو شئ غلط فيما بين سنابا في المائل الثاني بل الجسم السماوي عندهم جسم بسيط ولو كان مركباً لفسد عندهم وذلك قالوا قوله غير كائن ولا فادولاقه وقوله في المتناقصين ولو كان كما قاله ابن سينا لكان مركباً كالحيوان ولوسم هذا لكان التربع لازماً ان يقول الواحد لا يصدر عنه الا واحد وقد قلنا ان الوجود الذي بهذه الصور بعضها اسباب لبعض وكونها اسباباً بالاجرام السماوية وليا دوتها وكون السبب الاول سبباً لجمعها هو غير هذا كله (قال ابو حامد) الوجه الثاني ان الجسم الاتصفي الى قوله علة بسيطة (قلت) معنى هذا القول انهم اذا قالوا ان جسم الفلك هو معنى ثالث مصدر وهو غير بسيط اعني انه جسم ذركية فيه اذن معينان (أحدهما) يعطى الجسمية للجوهرية (والثاني) الذكورية المحدودة فيجب أن يكون في ذلك العقل الذي صدر عنه جسم الفلك أكثر من معنى واحد فلا تكون العلة الثانية مثله بل ربعه وهذا كله موضع فاسد فالفلاسفة لا يعتقدون أن الجسم بأمه يصدر عن مفارقة وان مصدر عنهم فانما تصدر الصور والجوهرية ومفارقة اجزاها عندهم نابعة للصخر ولكن هذا عندهم في الصور الهولوية والايه والارام السماوية عندهم من حيث هي بسيطة لا تقبل الصغر والكبر ثم وضع الصورة والمادة صادرتين عن هذا مفارقة خارج عن أصولهم وبعد جدوا الفاعل بالحققة عند الفلاسفة الذي في الكائنات الفاسدات ليس بفعل الصورة ولا الهولوية وانما بفعل من الهولوية والصورة المركبة منهما اجمع اعني المركب من الهولوية والصورة لانه لو كان الفاعل بفعل الصورة في الهولوية لكان بفعلها في الامن شئ وهذا كله ليس رأياً للفلاسفة فلامعنى

فوقع هذا المعين بهادون آخر ترجمه بالمرح فاذن لا بد في من ارادة جزئية من علة مخصوصة الحركة الواقعة فالفلك ارادات جزئية متعلقة بكل حركة جزئية معينة من نقطة معينة الى نقطة معينة اخرى فله لا محالة تصور ان جزئية تلك الحركات الهولوية بالقوة الجسمانية ضرورية ان ارادتها موهوبة على تصورها وان الجزئيات الجسمانية لا تدرك الا بالاجسام الجسمانية فان المسافة لا محالة تستعمل في امتدادها يمكن ان يفرض فيه حدود جزئية تستعمل في المسافة في التي اخرها فاعط تلك المسافة في غير سبيل الوصول الى آخرها

أو لا ثم يقول ثالث الحدز واحد بعد واحد ويثبت عن كل تحصيل أرادته رئيسة المقصد ذلك الحد وقع وضوؤه اليه فتفي تلك الإرادة  
ويقتصد غيره فتصير كل أرادته سبباً لوجوده وكونه وجود كل حركة سبباً للوصول إلى الحد وكل وصول إلى الحد سبباً لوجوده فإذا تعقد  
معها وهكذا فإذا كان للفلك تصورات جزئيات الحركة وأحاط بها أحاط بالآخر بما يلزم منها من اختلاف السبب مع الأرض من كون  
بعض أجزائها طالعاً وبعضها غاربه ٦٤ ومن كون بعضها في وسط معاً وقوم تحت قدمه وكنزاً يملأ بما يلزم من

لرده على انه رأى الفلاسفة (قال أبو حامد) مجيهاً عن الفلاسفة (فان قيل) سببه انه لو كان إلى قوله للنظام  
المقصود (قلت) يريد بهذا القول ان الفلاسفة ليس يرون ان جسم الفلك مثلاً حائزان بكونه كبراً أو  
أصغراً وهو عليه لأنه لو كان واحداً لوضع في محصل النظام المقصود ههنا ولا كان تحريكه كما ههنا  
تحريكاً طبيعياً بل كان أمراً نادعياً هذا التحريك وأما ان أقصاها وكلها مقصود فتدبر فساداً أو جوداً ههنا  
لان الكبر كان يكون فضلاً كما قال أبو حامد بل الكبر والصغر كلاهما كانا مقصودين فساداً أو جوداً ههنا  
(قال أبو حامد) أراد على الفلاسفة فتقول وتعين جهة إلى قوله إلى قوله التركيب (قلت) حاصل هذا  
القول انه يلزم من ان في الجسم أشياء كثيرة فليس يمكن ان تصدع من فاعل واحد إلا ان يقولوا ان  
الفاعل الواحد يصدر عنه أفعال كثيرة أو يعتقدون ان كثير من لواحق الجسم يلزم من صوره والجسم  
وصوره والجسم عن الفاعل وعلى هذا لا أي فليس تمدد الأفعال التابعة للجسم المتكون عن الفاعل  
له صدوراً أو لا بل يتوسط صدوراً وصورة عنه وهذا القول سائق على أصول الفلاسفة على أصول  
المتكلمين وأظن ان المعتزلة ترى انه ههنا أشياء لا تصدع عن الفاعل لاشئ صدوراً أو لا كما تراه  
الفلاسفة وأما نحن فقد تقدم من قولنا كيف يكون الواحد صدوراً لوجود النظام ووجود الأشياء التابعة  
لنظام فلا معنى لأعاد ذلك (قال) الوجه الثالث هو ان ذلك الأقصى إلى قوله لا يخرج عنه (قلت)  
اليسيط (يقال على معنيين) أحدهما ما ليس مركباً من أجزاء كثيرة وهو مركب من مادة موصوفة بهذا  
يقولون في الأجسام الأربعة ان بعضها بسيطة (والثاني) يقال على ما ليس مؤلفاً من صور ومادة وهي الأجرام  
السموية والبسيطة أيضاً يقال على ما أخذ الجزء والكل من واحد وان كان مركباً من الأسطح  
الاربعة والبسيطة بالمتى المقول على الأجرام السماوية لا يبعد ان توجد أجزاء مختلفة بالطبع كالعين  
والشمال والفلك والقطب والكرة فبما هي كرة يجب ان يكون لها قطب بمحودة مركزه ودوره  
تختلف كرة كره وليس يلزم من كون الكرة لها جهات بمحودة ان تكون غير بسيطة بل هي  
بسيطة من حيث انها غير مركبة من صور ومادة فيها قوة وغير متشابهة من جهة أن الجزء انقلب  
لموضع القطب بل ليس هو أي جزء اتفق من الكرة بل هو جزء بمحودة بالطبع في كرة كره ولو لا ذلك لم  
يكن لا كرهراً كره بالطبع بها تختلف فهي غير متشابهة في هذا المعنى وليس يلزم من ان الجزء انقلب  
متشابهة في هذا المعنى ان تكون مركبة من اجسام مركبة مختلفة الطابع ولا ان يكون الفاعل مركباً  
من قوى كثيرة لان كل كرة فهي واحدة ولا يصح القول عندهم أيضاً بان كل نقطة من أي كرة  
انفقت يمكن ان تكون مركزاً أو غير مركزه الفاعل فان هذا لا يصح في الاكرا المستعانة لافي  
الاكرا الطبيعية وليس يلزم من وضع هذه ان كل نقطة من الكرة يصح ان يكون مركزاً وان الفاعل  
هو الذي يخصها ان يكون ناعلاً كثيراً إلا ان يوضع انه ليس يلزم من ان الشاهد شئ واحد يصدر عن فاعل  
واحد لان ما في الشاهد هو مركب من المقولات المتركبة كان يلزم ان يكون كل واحد منها ههنا يلزم  
عن عشرين واثنتين وهذا كله صفات ههنا ثبات أدى اليه هذا النظر الذي هو شبيه بالحدث في العلم  
الافني والمستوع الواحد في الشاهد انما يصنع صانع واحد وان كان يوجد فيه المقولات العشر فما  
أكذب هذه الفرضية ان الواحد لا يصنع الا واحداً على ما هم ابن سينا وابن نصر وأبو حامد

اختلاف السبب التي  
تقود بالحرارة من التلطيح  
والقسطيس والمقابلة  
والمقارنة إلى غير ذلك من  
الحسرات أو الحماوية  
والحوادث الأرضية تستند  
إلى الحوادث السماوية  
أما بغير واسطة أو بواسطة  
واحدة أو أكثر وبالجملة  
وكل حادث أرضي فله  
سبب حادث إلى أن تطلع  
السلسلة بالارتقاء إلى  
الحركة السماوية التي  
بعضها سبب لبعضها فإذا  
انتهى أسباب الحوادث  
الجزئية إلى الحركات  
السماوية فالتمصير  
للمركبات متصوراً لان  
تصورها والمزج بسيط يلزم  
تصورها ولزمه ولزمه  
إلى آخر السلسلة وعدم  
علمها بما يحدث في  
المستقبل لعدم العلم بجميع  
أسبابها لان السماويات  
كثيرة ولها اختلاط  
بالحوادث الأرضية وليس  
في القوة البشرية الاطلاع  
عليها أو قوس السماويات  
مطلعة عليها لاطلاعها  
على السبب الأول ولزمها  
ولزمها ولزمها إلى آخر  
السلسلة قال بل قد انزعوا

ان التأمير يرى في فهمه ما يكون في المستقبل  
فان النفس الانسانية من شأنها الاتصال بتلك المادى الانعامية فوله بالتفكير ما تو رده الحواس عليها فإذا وجدت فرصة  
الفسارغ من ذلك انصرفت بطباعها بما في غيظ فمعها من المستور الخاصة هناك مأهول بقى تلك النفس من أحوالها وأحوال  
ما يقرب منها من الأهل والأولاد والبلد من ان القوة الخبيثة التي من طباعها الخبايا كبحاً كي تلك الأمور بأشبهه تتناسب في الجملة

فينبغي المدرك المتحقق من الحفظ احتياج الى التمييز وهو ان يرجع من الصورة التي في الخيال الى المعنى الذي صورته المخيلة تلك الصورة وتوزع وان التي عليه الامام ايضا طاع على القسب بهذا الطريق الا ان نفوس الانبياء عليهم السلام لقوتها وقاها بالمجانب المحالة لا تستغرقه الخواص انظاره ولا يكون اشتغالها بتدبير البدن مانعا من اتصالها بتلك المبادئ فلا جرم يرى هو في البقعة ما يراه غيره في النام ثم القوة المخيلة تمثل لها ايضا ما ذكره ورعا في الشيء بعينه في ذكره ٦٥ ورعا في مثله فيقتصر مثل هذا الوجه

الى التمييز ولو لان جميع  
السكانات ثابته في الوجود  
المحفوظ ما يعرف الانبياء  
الغيب في بقعة ولا عنان  
(ثم احب بحسب قوله عما  
حاصله) انه لا يجوز ان  
يكون اطلاع الانبياء عليهم  
السلام على الغيب والاطلاع  
الناس في نوصيه بما يكون  
في المستقبل يتعرف الله  
تعالى ابتداء وبواسطة  
ملك من الملائكة من غير  
احتياج الشيء ما ذكر  
(واما ما ذكر اوله) في  
على مقدمات لتناطول  
باطها لما لكنها تنازع في  
مقدمات ثلاث منها  
(الاولى) قولك ان حركات  
الافلاك ارادة وقد فرغنا  
من ابطالها فيما سبق  
(الثانية) قولكم لا بد في  
الحركة الارادية من ارادة  
جزئية وتصورات جزئية  
لا حركات الجزئية فانها  
غير متصلة اذ ليس للفلك  
جزء عندكم بل هو متصل  
في نفسه وانقسامه ليس  
الاجساد الوهم والافلاك  
فانها واحدة بالانصال  
فيكون تشوقها الى استغناء  
الايون الممكنة لها وبكفيها  
التصور والكل والارادة

في المشكاه فانه عول على مذهبه في المبدأ الاول (قال ابو حامد) فان قيل اهل في المبدأ الى قوله لا يصدر  
منه كثير (قلت) هذا القول لو كانت به الفلاسفة لزمهم ان يعتقدوا ان في المعلوم الاول كثرة لثباتها  
وقد كان لزمهم ضرورة ان يقال لهم من اين جاءت في المعلوم الاول كثرة وكيفية يكون ان الواحد لا يصدر  
عنه كثير كيف لزمهم ان الكثير لا يصدر عن الفاعل فقولهم ان الفاعل لا يصدر عنه الواحد  
بناقض فقولهم ان الذي يصدر عن الواحد الاول شيء فيه كثرة لانه يلزم ان يصدر عن الواحد الواحد  
الآن يقولوا ان الكثيرة التي في المعلوم الاول كل واحد منها اول في لزمهم ان تكون الاولات كثيرة  
والهيب كل الهيب كيف خفي هذا على ابي نصر وابن سينا لانهم ما اول من قال هذه الحركات ثابته لها  
الناس ونسبوا هذا القول الى الفلاسفة لانهم اذا قالوا ان الكثيرة التي في المبدأ الثاني انما هي  
بمثل من ذاته وما قبل من غيرهم عندهم ان تكون ذات طبعين اعني صورتين فليست شعري  
اى هي الصادرة عن المبدأ الاول وما هي التي الصادرة وكذا لزمهم اذا قالوا انه يمكن من ذاته  
واجب من غير لان الطبيعة الممكنة لزم ضرورة ان تكون غير الطبيعة الواجبة التي استفادها من  
واجب الوجود فان الطبيعة الممكنة ليس يمكن ان تعود واجبة الاتمام ان تنقلب طبيعة الممكن  
ضروريه في تلك ليس في الطابع الضرورية امكان اصلا كانت ضرورية بذاتها وفيها هو هذه كلها  
خرافات واقول بل انصف من افكار بل المتكلمين وهي كلها امور دخيلة في الفلاسفة ليست خارجة على  
اصولهم وكلها اقوال ليست تبلغ مرتبة الاقناع انطاع في فضلان المبدئي ولذلك يحق ما قول ابو حامد  
في غير ما وضع من كتبهم لا يهبط (قال ابو حامد) قلنا فاذا حوز الى قوله بالمعلوم الاول  
(قلت) هذا اللزم صحيح وبخامه ان صبروا الفعل الصادر عن المبدأ الاول الى الواحد الثاني ضاربه  
المعلوم الاول لموجود واحد مع الكثرة الموجودة فانهم ان جوزوا كثرة في المعلوم الاول غير محدودة  
لم يلزم ان تكون اقل من عدد الموجودات او اكثر منه ومساوية له فان كانت اقل فحينئذ يلزم ان  
يدخلوا في الثاني يكون شيء بلاهة وان كانت مساوية او اكثر لم يلزم ان يدخلوا بعد ان لا تكون تكون  
الكثرة الموجودة فضلا (قال ابو حامد) ثم يلزم عنه الاستغناء الى قوله بالاضافة (قلت) يقول انه اذا  
جاز ان يوجد كثرة في المعلوم الاول من غير علة لان العلة الاولى لا يلزم عنها كثرة جاز تقدر كثرة مع العلة  
الاولى واستحق عن وضع علة ثانية معلول وان كان كان سببها وجود شيء مع العلة الاولى بلاهة فهو  
مستحيل ايضا مع العلة الثانية بل لا يفتي لقولنا علة ثانية اذ هي معدة في المعنى وليس يفتقر احدها  
من الآخر بزمان ولا مكان فاذا جاز ان يوجد شيء بلاهة لم يخص احدي العلتين به اعني الاولى او الثانية  
بل يكفي في ذلك ان يوجد مع احدها ويستحق عن وضعه مع العلة الثانية (قال ابو حامد) يجيب عن  
الفلاسفة فان قيل لقد كثرت التي قوله وهذا ايضا طاع (قلت) لو احب ابن سينا صائر الفلاسفة ان  
المعلوم الاول فيه كثرة ولان كل كثرة انما يكون منها واحد فوجد انبته اقتضت ان ترجع الكثرة  
الى الواحد وان تلك الوحدة التي صارت بها الكثرة واحدا هي معنى بسيط صلت عن واحد مفرد  
بسيط لا سترادوا من هذه الوازع التي لزمهم بها ابو حامد وخرجوا من هذه التثنيات فابوا حامدا لما ظفر  
هنا بوضع فاسد منسوب الى الفلاسفة ولم يجد يجيبا يجيبه بجواب صحيح من ذلك وكثرت المحالات

(٩ - تهاق ابن رشد)

الكلمة قال ولتمثل للارادة الكلية والجزئية باليهم عرضهم فاذا كان للانسان  
عرض كلي في ان يحجب بيت الله تعالى مثلاً فلهذا الارادة الكلية لا يصدر منها الحركة لان الحركة تقع جزئية في جهة مخصوصة يعتقد  
مخصوص بل لا نزل بتعدد الانسان في توجهه الى البيت تصور وتصور والكان الذي يخطاه والجهة التي يسلكها او يتبع كل تصور  
جزئي ارادة جزئية للحركة من المحل الموصول اليه بالحركة فهذا ما ارادوا بالارادة الجزئية التابعة لتصور الجزئي وهو وسيل في الجمع لان

الجهات متعددة في التوجه الى مكة والمسافة غير متعينة فمنه تفرع من مكان عن مكان وجهته عن جهة الى اعادة اخرى فحركة او اما الحركة السواء في اتجاهها واحدة فان الحركة انما تفرع على نفسها في حيزاتها لتجاوز زواياها كترادفها وليس ثم الاوجه واحد وجسم واحد وضرب واحد فهي كهوى المعبر الى اسفل فانه يطلب الارض في اقرب طريق واقرب الطريق في انعطاف المسقط الذي هو جود على الارض فنعين الخط المستقيم ٦٦ فليقتصر فيه الى تحديد سبب حادث سوى الطبيعة الكلية الطالبة للتركيز مع تحديد اقرب والبعد والوصول الى الحد

واللازمة لهم وكل ما جربا طالس ولو علم انه لا ريبه على الفلاسفة ما فرح به واصل فساد هذا الوضع قولهم الواحد لا يبعد عنه الواحد ثم يصعق في ذلك الواحد المصادر كثيرة فلهذا هم ان تكون تلك الكثرة عن غير هذه فوضعهم تلك الكثرة محدودة محتاج الى ادخال مبدأ ثالث ورابع وجودا لموجودات ثنى وضعي لا يضطر الى برهان وبالجهة هذا الوضع غير موضع مبدأ أول وثان وذلك انه يقال لمختصت العلة الثانية ان يوجد فيها كثر من دون العلة الاولى فهذا كله هذان وتوحيات واصل هذا انهم لم يفهموا كيف يكون الواحد علة على مذهب ارسطاطاليس ومذهب من تبعه من المشائين وقد فتح هوى آخر مقالنا الا انهم لم يفهموا المعنى وأخبار كل من كان قبله من القدماء لم يقدروا ان يقولوا في ذلك شيئا وعلى هذا الوجه الذي حكيناه عنهم تكون القضية القائلة بالواحد لا يصد عنه الا الواحد قضية صادقة وان الواحد يصد عنه كثره قضية صادقة أيضا (قال ابراهيم) ثم يقول هذا باطل الى قوله ووقع الاستغناء (قلت) هذا الشك قد فرغ منه وهو من معنى ما كثر به في هذا الباب واذا جوبب الجواب الذي ذكرناه عنهم لم يلزم غنى من هذه الحالات وما اذا فهم من القول ان الواحد بالعدد البسيط لا يصد عنه الا واحد بسيط بالعدد لا واحد بالعدد من جهة وكثره من جهة وان الواحدانية منه هي علة وجود الكثرة فان ينفلت من هذه الشكوك ابدوا ايضا فان الاشياء انما تكثر عند الفلاسفة بالهوى في الجوهرية واما اختلاف الاشياء من قبل اعراضها فليس بوجوب عند ما اختلافا في الجوهرية كانت اركيفية او غير ذلك من افرع القولات والاجسام السماوية كالقائلا ليست مركبة من هيولى ومورة ولا هي مختلفة بالذوق اذ ليست تشترك عندهم في جنس واحد لانها لا تشترك في جنس لكنها مركبة لم تكن بسيطة وقد تقدم القول في هذه الاشياء فلامعنى لكثير القول فيه (قال ابراهيم) الاعتراض الخامس هو اننا نقول ان سبلنا في قوله في المعقولات (قلت) اما هذه الاقوال كلها التي هي اقوال ابن سينا ومن قال بعقل قوله فهي اقوال غير صحيحة ليست جار ينعى اصول الفلاسفة ولكن ليست تبلغ من عدم الاقتناع بالمعنى الذي ذكره هذا الرجل ولا الصورة التي فيها صورة حقيقة وذلك ان الانسان الذي فرضه يمكن الوجود من ذاته واجسام غيره فاعلا لنفسه ولانها علة انما يصح عقدها لعل الثانية اذا وضع هذا الانسان فما للوجودات من جهة ذاته ومن جهة علة كما يضع المبدأ الثاني من قال بقول ابن سينا وكان من شأن الكل ان يضعوا المبدأ الاول سبحانه فانه اذا وضع هكذا لم ان يصد عن هذا الانسان شيئا ان اثنان احدهما من حيث هو ذاته والاخر من حيث هو ذاته لانه لا غرض فعلا من حيث العلم ولا بعد ايضا ان فرض فعلا من جهة ذاته ان يقول ان الذي يلزم عنه من حيث هو يمكن الوجود غير الذي يلزم عنه من حيث هو واجب الوجود اذا كان هذا ان الوضعان موجودين لذاته فاذا ليس هذا القول من الشناعة في الصورة التي اراد ان يصورها هذا الرجل حتى تفرع بذلك النفوس عن اقول الفلاسفة ونخصهم في اعمق النظائر لافرق بين هذا وبين من يقول انوا وضعهم موجودا حيا بحياة مرداد اعادة لا يعلم جميعا بصرا متكلميا سمع وبصر وكلام يلزم عنه جميع العالم لزم ان يكون الانسان الى العالم السميع المنصير للتكلم يلزم عنه جميع العالم لانه كانت هذه الصفات هي التي تقتضي وجود العالم فيجب ان يكون لافرق فيما يوجب في كل وجود يوصف بها فان كان الرجل قد صدق الحق في هذه الاشياء فلفظ

الفلكية عالمها المبدأ الاول بحقيقة فان النفس الانسانية لا تعلم بحقيقة فلم لا يجوز ان تكون النفوس فهو الفلكية ايضا كذلك ومنع ان العلم بالمبدأ يستلزم العلم باله المبدأ او ففسق بحقيقة القول فيه (لا قال) عدم ادراك النفس الانسانية له تعالى بحقيقة انما هو لا اشتغالها عما عني من الاتصال بالمادى العالسية والانتعاش بجانها من الصور المعقولة ولانها في النفوس الفلكية من ذلك (لا تاتقول) لا تسلم ان اهلها في النفوس الفلكية من ذلك وعدم اشتغالها بما يتبع المراتج من الشهوة

والغضب والحرص والحقد والحسد والجور والالوهية ذلك على تقدير تسليمه لاوجب انتفاء المانع الا اذا ثبت انتفاء المانع في ذلك  
فأبى لهم ثبات ذلك بهذا اذ قيل ان الافلاك نفوسا مجردة (وأما على رأي المشايخ) فالأمر ظاهر فان الافلاك ليس لها نفوس مجردة  
عندهم وانفس المنطقية في المادة لا يتصور ادراكها له تعالى لان الجسماني لا يدرك الجرد (وأما ما ذكره الامام الغزالي رحمه الله تعالى)  
فالمفهوم من صدر كلامه هو ان النفوس الفلكية عالمة بحركات الجرات الصادرة ٦٧ عن الصدور هاهنا بالارادة (وجميع

الحوادث الحزنية الارضية  
والسموية لازمة لها)  
فليس من العلم بها العلم  
بتلك الحوادث وهو  
لا يناسب مذهب الفلاسفة  
ولا يصح نسبته اليهم لان  
الحركات الفلكية وما  
يستند اليها من الاوضاع  
ليست علل اتمة للحوادث  
ولا عللا فاعلية لها بل هي  
معدات لقواد يحصل  
الحوادث فيها وانما بدأ  
وجدوها هي المبادئ  
المفارقة والعلم بمعدات  
الاشياء لاستلزام العلم بها  
عندهم أصلا بل انما  
يدعون ان العلم بالأسئلة  
اتمامه يستلزم العلم بالعلول  
بل الواقع في كلامهم هو  
الاستدلال بكون حركات  
الافلاك ارادة على ان لها  
نفوسا شاعرة بما تفعلها  
لا متاع ارادة التي بدون  
الشعور به (وأما الاستدلال  
بكون حركتها ارادة فيلزم  
كونها عالمة بجميع  
الحوادث فكلا وما ذكره  
آخرا من ان نفوس  
المعوات مطلعية عليها  
لاطلاعها على السبب  
الاول ولوازمها ولوازم  
لوازمها الى آخر السلسلة

فهو معذور وان كان علم التوحيه فيها مقصده فان لم يكن هناك ضرر ودفعه له فهو غير معذور وان كان  
اغا قصد بهذا العرف انه ليس عنده قول برهاني في هذه المسئلة أعني المسئلة التي هي من أن  
جاءت الكثرة كما يظهر بعدم قوله فهو صادق في ذلك ان لم يباخ الى رجل المرتبة من العلم المحيط بهذه  
المسئلة وهذا هو الظاهر من حاله فيها وهو سبب ذلك انه لم ينظر الى جبل الا في كتابين سبب الخلق  
التصور في الحكمة من هذه الجهة (قال ابو حامد) فان قيل فاذا ابطتم الى قوله ولا تتفكر وفي ذات الله  
تعالى (قلت) قوله ان كل ما قصرت عن ادراكه العقل الانسانية فواجب رجوعه الى الشرع حتى  
وذلك ان العلم المتأني من قبل الوحي انما جاءه متمم للعلم العقل أعني كل ما يجزئه العقل افاده الله تعالى  
الانسان من قبل الوحي والمجهز الحدرك الضروري علمها في حياة الانسان ووجوده فيها ما هو مجز  
بإطلاق أي ليس في طبيعة العقل أن يدرك ما هو عقل ومنها ما هو مجز بحسب طبيعة صنف من الناس  
وهذا المجهز اما ان يكون في أصل الفطرة واما ان يكون لا عرض من خارج من عدم تعلم وعلم الوحي  
رجع لجميع هذا الاصناف وأما قوله وانما غرضنا ان نشوش دعوىهم وقد فاته انه لا يليق هذا الغرض  
به وهي هفوة من هفوات العالم فان العالم بما هو عالم انما قصده طلبة الحق لا انتفاع التشكوك وتغير  
العقول وقوله فانه ليس يعرف استعمال الصدور اثنين عن واحد كما يعرف استعمال كون الشخص الواحد  
في مكانين فانه وان لم يكن هاتان المقدمتان في مرتبة واحدة من التصديق فليس يخرج كون المقدمة  
الثالثة ان الواحد البسيط لا يصدر عنه الا واحد بسيط من أن تكون يقينية في الشاهد والمقدمات  
اليقينية تتفاضل على ما تبين في كتاب البرهان والسبب في ذلك ان المقدمات اليقينية اذا ساءلها  
الغلب القوي التصديقي فيها واذا لم يساهلها انشغال صنف وانشغال غير متغير لا اعتد بالجهل وذلك أن  
من اراد ان يباخ في طرأ طرح التخييلات فالتقدمتان في مرتبة واحدة عندهم من التصديقي واكثر  
ما يقع اليقين على هذه المقدمات اذا تصفح الانسان الموجودات الكثيرة الفاسدة فقرأ انها لا تتخالف  
اسماؤها ووجدوا من قبل افعالها وان لم يدرى موجودات في أي فعل اتفق من أي فاعل  
اتفق لانه طاعت الذات والحدود وطلعت المعارف فالتدريس مشا لا تتغيرت من الجادات بافعالها  
انفاضة الصادرة عنها او الجادات انما تميز بعضها عن بعض بأفعالها تخصها وكذا النفس ولو كان يصدر  
عن قوة واحدة أفعال كثيرة كما يصدر عن القوى المركبة أفعال كثيرة لم يكن فرق بين الذات البسيطة  
والمركبة ولا تميزت لتلاوا صفات أمكن أن يصدر عن ذات واحدة أفعال كثيرة فقد أمكن فعل من غير  
فاعل وذلك أن الموجودات او جدهم هو وجود لا عن معلوم وكذا ليس يمكن أن يوجد جدهم من غير  
ذاته فاذا كان الحرك لا يحدود والمخرج له من القوة الى الفعل انما يخرج من جهة ما هو بالفعل فواجب  
أن يكون نحو الفعل المخرج له من القدم الى الوجود وان خرج أي مفعول اتفق من أي فاعل اتفق  
لم يمتنع أن يخرج المفعولات الى الفعل من ذاتها لا من قبل فاعل يفعلها ما لا يخرج اتجاه كثير من  
القوة الى الفعل عن فاعل واحد فواجب أن يكون فيه أعني تلك الاتجاهات ما لا يمكن ان يكون فيه  
الا نحو واحد منها فخرج من سائر الاتجاهات ما خرج من نفسه من غير مخرج له وليس يقال أن  
يقول ان شرط الفاعل انما هو أن يوجد فاعلا لا يقطع لا يقوم الفعل مخصوص فانه لو كان ذلك كذلك

ان اراده الاطلاع على الحركات الفلكية التي هي السبب الاول بالنسبة الى الحوادث فهو قاعدة لكلامه الاول وتكراره من غير زيادة  
قائدة وقد عرفت ما فيه وان اراده الاطلاع على المبدأ الاول على الاطلاق أعني الواجب تعالى فير حاصلا له الى ما ذكرنا من  
الاستدلال وتكون المقدمات المذكورة في صدر كلامهم كون حركات الاراد بوقوع كفاية الارادة الكلية والتصور والكل وغير  
ذلك مستدرك في الدليل وان التزم الاستدراك فلا وجه لجوابه من الدليل بتبع المقدمات المستدركة التي لا يدخل في المقصود

أصله وقد أجاب أولاً بفتح الحرف كرادية وثانياً بفتح الاحتياج في الحركة الأروادية إلى تضررات جزئية ولا حاجة في تضرر البراءة  
على الوجه الثاني إلى شيء من تينك المقدمين أصلاً ثم أن ما ذكره الله يدل على أن قصة الوحى والبراءة دليل آخر حيث قال بولاً  
أن جميع الكائنات ثابتة في اللوح المحفوظ لم يعرف الاثنياء الغيب وأجاب بأنه يجوز أن يكون تضرر الله تعالى ابتداءً وواسطة  
ملك من الملائكة ويمكن توجيه جوابه ٦٨ (الخير بوجهين) وهذا موافق لأصول الإسلام وأنه يجوز أن يكون

اطلاع النبي عليه الصلاة  
والسلام على الغيب بأن  
تصرف الله ملكاً من  
الملائكة ما يريد به السلامه  
لنبي من الغيب وبأنه  
يأتي إلى النبي عليه  
الصلاة والسلام من غير  
أن يكون له اطلاع على  
جميع المسودات وكذا  
المحال في التام (وثانها)  
وهو الموافق لأصول  
الفلاسفة هو أن ما ذكر  
لا يدل على كون النفوس  
الفلكية عالمها بل يكفي  
في ذلك أن يكون مجرد من  
الجودات عالمها وتصل  
النفوس به عند خضوعها  
من خلاقي البدن وشواغلها  
سواء كان ذلك الجرد نفساً  
فلكياً أو عقلاً من العقول  
لكن لا يفتى على من  
مارس كتبهم وتبع كتابهم  
أنهم يميلون قصة الرأيا  
والوحى من فروع كون  
المسودات عامة بجميع  
الاشياء لأنهم يستدلون  
بقصة الرأيا والوحى على  
كون النفس الفلكية  
عالمه بجميع المسودات وقرنه  
بين الحركة المستديرة  
والاستيعامة بأنه لا بد في  
الحركة المستقيمة من تحنل

لنقل أى موجودات في أى فعل اتفق واختلطت الموجودات وأما فان الموجودات المطلق أعنى  
الكل أقرب إلى القدم من الموجود الحقيقي ولذلك في القول بوجوده مطلق وكون مطلق القائلون  
بنفي الاحوال وقال القائلون بأنماها أنها لا موجود ولم يمدوه فلو صرح هذا الصبح أن تنكرن الاحوال  
على تلك جودات وكون القول الرأيا حده صدر عن واحد هو في العالم الذي في الشاهد بين منه في غير ذلك  
العالم فإن العلم يتكرر بتكرار المعقولات للمالانه انما يعقلها على النحو الذى هي عليه موجوده هي  
على علمه وليس يمكن أن تكون المعقولات الكثيرة تعلم بعلم واحد ولا بكون العلم الواحد على صدور  
معقولات كثيرة عنه في الشاهد مثلاً ذلك على الصانع الصادر عنه مثلاً الخرافة غير العلم الصادر عنه  
السكرى يمكن العلم القديم يخالف في هذا العلم المحدث والفاعل القديم للفاعل المحدث فإن قيل فما  
تقول أنت في هذه المسئلة وقد أبطلت مذهب ابن سينا في حلة الكثرة فأقول أنت في ذلك أنه قد قيل  
أن فرق الفلاسفة كانوا يجمعون في ذلك بواحد من ثلاثه أوجه (أحدها) قول من قال أن الكثرة انما  
جاءت من قبل المحدث (والثاني) قول من قال أن اجزاء من قبل الآلات (والثالث) قول من قال من  
قبل الوسائط وحكى عن آلارسطو أنهم صححو القول الذى يجعل السبب في ذلك المتوسط (قلت) أن  
هذا لا يمكن الجواب فيه في هذا الكتاب بجواب برهانى ولكن اسأنا نجد لارسطو ولين شهر من قدماء  
المشائين هذا القول الذى نسب اليهم الا فوفور بوس الصورى صاحب مدخل علم المنطق والرجل لم  
يكن من جذاقهم والذي يجرى عندي على أصولهم أن سبب الكثرة هي مجموع الثلاثة الاسباب أعنى  
المتوسطات والاستعدادات والآلات وهذه كما قد تدبنا كيف تستدلى الواحد وتزجج إليه ان كان  
وجود كل واحد منها بوحدة محضه هي سبب الكثرة وذلك انما يشبه أن يكون السبب في كثرة العقول  
المغايرة اختلاف طابعها القابلة فبما تعقل من المبدأ الأول وفيما تستفيعه من الوجدانية التي هي فعل  
واحد في نفسه كثيرة أكثره القوابل له كالحال في الرئيس الذي تحت يد رياسات كثيرة والصنائع التي  
تحت صنائع كثيرة وهذا نفحص عنه في غير هذا الموضع فإن تبين شيء منه والارجع إلى الوحى وأما ان  
الاختلاف يقع من قبل الاسباب الأربعة فبين وذلك أن اختلاف الافلاك يكون من قبل اختلاف  
تحركاتها واختلاف صورها وموادها ان كان لها مواد وافعالها المتخصصة في العالم وان كانت ليست من أجل  
هذه الافعال عندهم وأما الاختلاف الذى يمرض أولاً ما دون تلك القمر من الاجسام البسيطة فهو  
اختلاف المادع اختلافها في القرب والبعد من التحريك لها وهي الاجرام المعماو بعضها مثل اختلاف  
النار والارض والجملة المتضادات وأما السبب في اختلاف الحركتين العظيمتين اللتين احدهما فاعلة  
لكون والثانية للفساد فاختلاف الاجرام السماوية واختلاف حركاتها على ما تبين في كتاب الكون  
والفساد وسبب الاختلاف الذى يذكر من قبل الاجرام المعماوية هو شبهة باختلاف الذى يكون من  
قبل اختلاف الآلات وإذا كان ذلك كذلك فاسباب الكثرة عندنا رطوب من الفاعل الواحد هي الثلاثة  
اسباب ورجوعه إلى الواحد هو بالمعنى المتقدم وهو كون الواحد سبب الكثرة وأما ما دون تلك القمر فانه  
بوحدة الاختلاف فيه من قبل الاسباب الأربعة أعنى اختلاف الفاعلين واختلاف المواد واختلاف  
الآلات وكون الافعال تقع من الفاعل الأول بواسطة غيره وهذا كانه قريب من الآلات ومثال الاختلاف  
الذى يكون من قبل اختلاف القوابل وكون الختلافات بعضها أسباباً لبعض كاللون فان اللون

الاجزاء التي في المسألة شيئاً بعشئ ومن أرادنا الحركة في كل منها بخلاف المستديرة بأنه يكفي فيها  
تحليل واحد واردة واحدة بناء على أن الحركة المستقيمة من مبداءين إلى منتهى من يمكن على طرق متعددة غير محصور فإن  
تتحرك على الخط المستقيم الأصل بينهما وان تحرك على خطوط أخرى مائلة عن الاستقامة إلى اليمن أو الشمال وكذا الحركة من كل  
جهد إلى آخر من الجهد وانما فيه بين ذلك المبدأ وانتهى فلا بد من تحصيل الاجزاء التي تقع الحركة عليها شيئاً بعشئ واردة

الحركة فممن حداني آخر على وجه مخصوص ثلاثا بل من المحال بل من غير (وأما الحركة المستندة) فانه أمدت من التقدير والجهة لا يتصور فيها غير وجه واحد فاحتاج هذا الى تحيل للأجزاء والأرادات مرد عليه ان ما توقف عليه الحركة ما ان يكون تحصيل كل واحد من الحسود والأجزاء الى يمكن فرضه في المسافة أو تحيل بعضها دون بعض والأول يستلزم ان يكون التحرك تحصيلات وأرادات غير متناهية لأن المسافة قابلة للقسمة الى غير النهاية لكن كل عاقل يجد من نفسه الأمر بخلافه عند حركته ٦٩

الاختلاف في مسافة ولو فرض الكلام على أصل المسرة الذي لا يتجزأ فلا يخاف في أنه ليس بالتحرك في مسافة فرغ من مسلا تحصيلات وأرادات بعدد الأجزاء التي في تلك المسافة والثاني هو يجب حوازا تحقق الحركة على كل المسافة من غير قصد الى شيء من أجزائها لانه اذا حاز ذلك في بعض المسافة فليز في كلها بالاسانم الرمحان بل من خرج والحق ان الحركة من المبدأ الى المنتهى أمر بسيط لا انقسام فيها أصلا فيكون في قصدوها تحيل المسافة بأمرها اجالا وأرادت الحركة عليها ولا حاجة الى تحيل الحدود المفروضة عليها وتوجه القصد اليها لتصورها اذ ليس هناك حركات متعددة بل حركة واحدة جزئية وان وقع في أثناء الحركة تحصيلات وأرادات لبعض الأجزاء فتلك لأسباب أخرى اتفاقية واقعة في تلك الأوقات لا احتياج الحركة اليها انما انقطع الحركة اليها قبل الوصول الى المقصد

الذي يحدث في الهواء غير الذي يحدث في الجسم والذي يحدث في الجسم غير الذي يحدث في العنصر والذي يحدث في العنصر غير الذي يحدث في الخيال والذي يحدث في الخيال غير الذي يحدث في الحس المشترك والذي يحدث في الحس المشترك غير الذي يحدث في القوة الحافظة وهذا كله على ما تبين في كتاب النفس في المسئلة الرابعة في تميزه عن اثبات الصانع تعالى (قال أبو حامد) الناس فرقتان الى قوله لا يحتاج فيه الى برهان (قلت) بل مذهب الفلاسفة مفهوما من الشاهد أكثر من المذهبين جميعا وذلك أن الفاعل ياتي مسبقا من صفته بمفعول يتبعه في فعله في حال كونه وهذا إذا لم يكن استغنى عن الفاعل كوجود البيت عن البناء والصف الثاني انما يصدر عنه فعل فقط يتعلق بمفعول لا وجود لذلك المفعول إلا بعد ذلك الفعل وهذا الفاعل يخصه أن فعله مساو لوجود ذلك المفعول أي أنه اذا قدم ذلك الفعل على عدم المفعول واذا وجد ذلك الفعل وجد المفعول أي هما معا وهذا الفاعل أشرف وأدخل في باب الفاعلية من الأول لانه هو مفعول هو وحفظه والفاعل الآخر هو مفعول هو ويحتاج الى فاعل آخر يحفظه بعد الإيجاد وهذه حال التحرك مع الحركة والأشياء التي وجودها انما هو في الحركة فالفلاسفة قلنا كانوا يستقدرون ان الحركة فعل الفاعل وان العالم لا يتم وجوده إلا بالحركة قالوا ان الفاعل الحركة هو الفاعل للعالم وأنه لو كف فعله لطف فحين عن التحرك بل لطف العالم فعلى قياسهم هكذا العالم فعل أو شيء وجوده تابع لفعل وكل فعل لا بد له من فاعل هو وجوده فأنعموا من ذلك ان العالم له فاعل موجود بوجوده من لزوم عنده ان يكون الفعل الصادر عن فاعل العالم حادث في العالم فحينئذ فاعل قديم ومن كان فعل القديم عندهما قال العالم حادث عن فاعل لم يزل قد مفعول فقدم أي لا أول له ولا آخر لانه موجود قديم جدا لا تحيل لمن وصفه بالعدم (قال) جميعا من الفلاسفة فأنقل نحن الى قوله تنبيه المبدأ الأول (قلت) هذا كلام مقنع غير صحيح فان اسم الفاعل يقال بالشرط الاسم على الملأ الأربعة أعني الفاعل والمفعول والصور والهيولى وانما يؤول الى ان كان هذا جواب الفلاسفة لكان جوابا مختلا فانهم كانوا يستلثون عن أي عمله أرادوا بقوله ان العالم له فعل أول لا أول فإرادنا ذلك لسبب ان الفاعل الذي فعله لم يزل ولا يزال مفعول هو فعله لكان هذا جوابا صحيحا على مذهبهم على ما قلناه غير ممتنع عليه ولو قلوا أرادناه السبب الصوري لكان مفترضا ان فرضا صورة العالم قائمة به وان قالوا أرادناه صورة مفارقة لقاعدة جري قديم على مذهبهم وان قالوا صورة العالم قائمة به لكان المبدأ عند مذهبهم شيئا غير جسم من الاجسام وهذا لا يقولون به وكذلك ان قالوا هو سبب على طريق القاعة كان جارا بالاعتناء أصولهم واذا كان هذا الكلام في معنى الاحتمال ما ترى كيف يقع ان يحصل جوابا للفلاسفة وقوله وتسمية المبدأ الأول على معنى أنه لا لاهل وجوده وهو فعله وجوده كلام أيضا مختل فان هذه التسمية تصدق على الفاعل الأول أو على السماء بأمرها بالجهة على أي تخوع كان من الموجودات اذا فرض لاهلها ولا فرق بين هذا الاعتقاد واعتقاد الدهرية وقوله عنهم انما هو مفعول وجوده لا لاهل وجوده يقوم عليه البرهان القاطع على قرب كلامه من تحصيل أيضا فانه يحتاج ان يفصل العمل الاربعين بين أن في كل واحدة منها أولا لاهلها أعني ان الملأ الفاعلية يرتقى الى فاعل أول والصورة الى الصورة أولى والمادة

كما تنقطع حركة المسافر في كل مرحلة فلا بد للحركة من ذلك الحد من تصور آخر وأرادت أخرى لانهما حركة أخرى مفارقة في الوجود لما انقطع قبلها (وأما منعه لقدمه القائل بأنه اذا تصور الحركات تصور قابها ولو زعمنا) فان أرادنا ان مجرد تصور الحركات لا يستلزم تصور لوازمها فذلك حتى لا شبهة فيه ولكنه قدح فيما ذكره من الدليل لا في المقصد بل في الحكم لانهم لا يدعون ذلك بل إنما يدعون ان تصور الجبر كتمه جميع ما لا يتحيل في وجود تلك الجبر لا يوجب تصور رواها وان أرادنا تصور الحركات جميع

فانه مختل في وجوده تلك اللازم لا وجوب صور هاقفه وله وليس هذا الاكتمال ان الانسان اذا تحرك وعرف حركته يفتنى  
 ان يعرف ما يلزم من حركته في غاية السقوط ثم ان استمد كون النفس الفلكية عالمة بالجزئيات الحادثة الغير المتناهية حيث قال  
 وكيف يصح في نفس مخلوق في حالة واحدة من غير تعاقب علوم خفية مفصلة لانها لا لأدها ولا غاية لأحدها ثم ترقى من الاستعداد  
 الى ادعاء الضرورة في استعماله ٧٠ بقوله ومن لا يشهد له عقله باستحالة ذلك فليدأس من عقله وانت قل ان الاستعداد

لا يفيد مثل هذا المقام  
 ودعوى الضرورة لا تسمع  
 في عمل النزاع ثم ادعى ان  
 الغالب على الظن ان  
 النفوس الفلكية من  
 نوع النفوس الانسانية  
 وان لم يكن غالبها على الظن  
 فلا أقل من انه يحصل عند  
 العقل واسما غير لنفس  
 الانسانية ان تدرك أمورا  
 غير متناهية على سبيل  
 التفصيل دفعة אחת عند  
 العقل أن لا تكون النفس  
 الفلكية اذنا عالمة بها  
 وهذا يبطل دعواهم  
 القطع بما قطعوا به وان  
 زعموا ان النفس الانسانية  
 من شأنها ايضا ان تدرك  
 جميع الاشياء الا ان  
 اشتغالها بامراض البدن  
 منعه من ذلك ولا مانع  
 في النفوس الفلكية من هذا  
 عدم المانع في النفوس  
 الفلكية ولم لا يجوز ان  
 يكون لها ما كانت لها  
 بهادة رب العالمين وغير  
 ذلك مما هو ارجى وأعلى  
 من عوائقنا واقتفاء  
 الموانع التي فينا لا بدل  
 على انتفاء الموانع كلها اذ لم  
 يثبت المحصور المانع فيها  
 عندنا وامل هناك مانعا

آخر نعم هذا كلامه ولا يلتبس على ذي مسكة ان هذا الكلام لا يقدم في شيء من مقدمات الدلائل ولا  
 يصلح معارضا للدليل أيضا اذ ليس معنى الاحتمال هنا الا ان العقل لا يحكم بالاختلاف في الحقيقة بل يجوز زكلا من الاختلاف وعدمه  
 هي السوالم وهذا القول لا يثبت خلافه بل هو محمول على أن كون النفوس الفلكية غير عالمة بجميع الحوادث الجزئية واختلاف  
 النفوس الفلكية والانسانية ليس من عقوبات بل يلزم حتى يلزم من عدم القطع به عدم القطع بالطلب بان تبدلها بثبتها بل هو محمول



ولا بد من ذلك الاحتمال وإن لم يتم فلا اعتراض هو منع المقفلات التي يتطرق اليها الشك أو الانتقص أو المعارضة وليس ما ذكره مشايخنا وإن جعل بناءه دليل على أن القول بأن النفوس النكية عالم مجسم هو حوادث الجزئية التي لا تنتهي لا تقطع به فإن القطع به مبنى على القطع في مقدمة لا دفع العقل به بل يظن أن الأمر على خلافه أو بتدبيره بين تقييدها وهي أن النفس أعني الفاعلة والإنسانية محالان في الحقيقة وأما قيل انتهى عليه لأن النفوس الإنسانية ٧١ لا يمكن لها أن تدرك أمورا غير

متناهية على سبيل  
التفصيل دفعه فلو لم يقطع  
بعضها فالحقيقة بل  
جاز عند العقل اشتراكهما  
في الحقيقة لم يقطع بكون  
النفس الفلكية عامة لها  
لاشتراك أفراد الطبيعة  
الواحدة فيما يجب ويمكن  
ويستنتج من أن الحكماء  
ادعوا القطع في أن النفوس  
الفلكية عامة لجميع  
الحوادث الحرفية التي  
لا تنتهي بغير المنع عليه  
بأننا الانسليم أن القطع بأن  
النفوس الفلكية عامة  
بها منى على القطع بخلاف  
التفصيل (قوله) إذا النفوس  
الإنسانية لا يمكن لها أن  
تدرك أمورا غير متناهية  
على سبيل التفصيل دفعة  
مجموع لإدله من دليل  
وعند اطلاعها على التوسع  
لاشئ في الامكان فكون  
مأذكرة آخر من أنه يجوز  
أن يكون للنفوس  
ما يمنعها عن الاطلاع على  
جميع الحوادث خارجا  
عن قانون المناظرة وهذا  
آخر الكلام في هذه الرسالة  
في الأليات وتلاه القيم  
الثاني وهو مباحث  
الطبيعات

الآن يكون هناك هوى ياشترى الألم وأغواشي أن يرد به ابن سينان كل مركب عندهم من هوى  
 وصورة تحدث مثل حدوث الميت والزيادة والمعاد ليست عندهم محدثة بهذا النوع من الحدوث  
 ولذلك سموا زائلة أي أن وجودها مع الازلي وذلك لما كان سبب انقضاء عندهم هو الهوى كان  
 مالمس ليس ببدن هوى بل هو معنى بسيط ولو لا أن يكون والفساد الذي في هذا الأجرام المازم  
 أن تكون مركبة من هوى وصورة لأن الأصل أن الجسم واحد في الوجود كما هو في الحسن فلو انقضاء  
 هذه الأقسام انقضت نتائجها وبنات الهوى هي الجسم فالجسم السماوي لما كان لا يفسد بل على أن  
 الهوى في فيه هي الجسمية الموجودة بالفعل وإن النفس التي فيه ليس لها قوام بهذا الجسم لأن هذا  
 الجسم ليس يحتاج في بقائه إلى النفس كما يحتاج أحسام الميراث وأنت وأغنا يحتاج إلى النفس لأن من  
 ضروره وجودها أن تكون متنفسة بل لأن الأفضل من ضرورته أن يكون لها الأفضل  
 والمتنفسة أفضل من غير المتنفسة والأجرام السماوية لا تختلف عندهم أنه ليس فيها قوة للجوهر  
 فلذلك ضروره ذات مادة كما هي الأجرام السماوية بقا ما أن تكون كما يقول ناسطه ليس صوراً وأما أن  
 يكون لها مواد يشترك وأنت أقول وأما أن تكون هي المواد أنفسهم وتكون مواد حسية بذاتها لا حية  
 بحياة (قال أبو حامد) والجواب عن وجوبه إلى قوله المتنفسة بالذکر (قلت) بر بناتهم الذم بقدرها  
 أن يشترك الوحدانية ولا قدر وأن يشترك الواحد ليس بجسم لانهم الذم بقدر وعلى في الصفات كان  
 ذلك الأول عندهم ذاتاً باصفاً وما كان على في هذا الصفة فهو جسم أرقوه في جسم وزمهم أن تكون  
 الأول التي لا على ما هي الأجرام السماوية بهذا القول لازم أن يقول بالقول الذي حكاه عن الفلاسفة  
 والفلاسفة ليس يحجبون على وجود الأول الذي لا على له مما حسه اليهم من الاحتجاج ولا رعون أيضاً  
 أنهم يهزون عن دليل التوحيد ولهم دليل في الجسمية عن أكس الأول وسأنت في هذا المسألة قدما  
 بعد (قال أبو حامد) والوجه الثاني هو أن الخاص إلى قوله لا لأمر له (قلت) قوله ولكن لعل الحاجة  
 وإزالة العلة عليه وهكذا إلى غير نهاية إلى قوله وكل مسلم أن كعمومي النظر يعطل عليك نحو زوروات  
 الأول لما شئت وقد تقدم الجواب فيه حين قلنا أن الفلاسفة لا يجوزون هذا ولا يمولون لأنها في حاله  
 يؤدي إلى المعلول لا على له وهو جبروتها بالعرض من قبله قد قبحه لكن لا إذا كانت مستقيمة ومعاو لاف  
 مواد لانها في الحال إذا كانت دوراً أو ما يتحركه عن ابن سينان يجوز نفوساً لانها في حاله ذلك  
 إنما منع في حاله وضع فكل ما غير صحيح ولا يقول به أحد من الفلاسفة واعتناعه يظهر من البرهان  
 العام الذي ذكرناه عنهم فلا يلزم الفلاسفة شيء مما ألزمهم من قبل هذا الوضع أعني القول بوجود  
 نفوس لانها في حاله الفعل ومن أجل هذا قال ابن التامع من قال أن النفوس متعددة بتعدد الأشخاص  
 وانها باقية وأما قولهم بأنها لهم يجوزوا أحساماً معها فوق بعض الأماكن إلى غير نهاية وجوزوا  
 موجودات بعضها قبل بعض بالزيادة إلى غير نهاية وهذا التحكيك يرد قائل الفرق بين ما عند  
 الفلاسفة ظاهراً جدياً وذلك أن وضع أحسام لانها في حاله ما يلزمهم أن يوجد لانها في كل حال وأن يكون  
 بالفعل وذلك مستحيل والزمان ليس بذي وضع فليس يلزم عن وجود أحسام بعضها قبل بعض إلى غير  
 نهاية وجودها لانها في حاله بالفعل وهو الذي امتنع عندهم (قال أبو حامد) يجنبنا عن الفلاسفة فإن قيل

الفصل الثامن عشر في ابطال قواهم بوجود الاقتران وامتناع انفكاكها بين الاسباب العادية والمسيبات في هبث الفلاحة التي ان الطماخ الاحسان تاروا قاعا لا في موادها كالحرارة الحاصلة في مادة النار بسبب صورتها النوعية وفي مواد غيرهما ايضا كالاحتراق الحاصل في القطر من النار واعدادها وغيره بواسطة الكيفيات الحاصلة منها في موادها كأعداد صورة النار لمادة الماء بواسطة كيفية الحرارة لتقبل الصورة الهوائية وتلك الطماخ قد تكون علمة تأمينا فترادها لانارها وقد يكون علمة واقعة فيحتاج

بذلك الآثار في حقه وما عن تلك الطباع الى أمور آخرت تنضم اليها من الشروط وارتفاع الموانع فلما حصلت تتم العلة ويحصل الأمر من غير تخلف واذا تم استمداد المادة لقول صورته وعرضه بواسطة الأمور للعدة حصل فيها ما استعدت له من صورته وعرضه اذا لم يتأخر في ما عليه لا يغفل هناك ولا قصور في نفسه ولا تفاوت الأمن جهة القابل فلا يتصور التخالف حينئذ لتتام القابل والغافل واذا لم يحصل استمداد ٧٢ المادة فتنضم حصول القبض لاستتاع حصول المعلوم بدون العلة التامة لا كما زعم بعضهم

من انهم انكر وامكان عدم حصول الشيع عند الاكل وعدم حصول الرى عند الشرب وعدم حصول الاسهال عند تساقط تناول الدواء المسهل كفى وما ذكر من الاكل والشرب وتناول الدواء المسهل لتستعجل نامة لما يترتب عليها من الشيع والرى والاسهال فانه يجوز ان يتزاق المأكل من المدة قبل الامعاء دفعة من غير انضمام في المعدة فلا يحصل الشيع وان يحصل في المسامير فمما قد تنقض ثبوت المنة الى الكبد فلا يحصل الرى وان يحصل في البطن فتوقاخرة لقوى الأدوية المسهلة فلا يحصل الاسهال الى غير ذلك بل هي اجزاء من العلة التامة فان اتفق وجودها اجزاء عليها التامة مع ما ذكر من الشرب والاكل وتناول المسهل ترتب وجودها على ما ذكر لاستتاع الخاف عن العلة التامة والافلا (قال الامام الغزالي) وعلى هذا الأصل بنوا انكار بعض المجهزات المنقولة عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام لا وقوع

البرهان القاطع الى قوله خارج عنها (قلت) هذا البرهان الذي حكاه عن الفلاسفة اول ما نقله من الفلاسفة ابن سينا على انه طريق خبر من طريق القدماء لانه زعم انه من جوهر الوجود وان طريق القوم انه من أعراض تابعة للبدن الاول وهو طريق اخذ ابن سينا من المتكلمين وذلك ان المتكلمين يرون ان من المعلوم بنفسه ان الموجود ينقسم الى ممكن وضروري ووجوده وان الممكن يجب ان يكون له فاعل وان العالم باسرها كان محكوما بحسب ان يكون الفاعل له واجب الوجود هذا هو اعتقاد المعتزلة قبل الاشعرية وهو قول جديس فانه كذب الاما وضوعه وان ان العالم باسرها ممكن فان هذا ليس هو ما بنفسه فاراد ابن سينا ان يعم هذه القضية ويحول المفهوم الممكن ماله علة كاذ كراو حله بدو اذا سويح في هذه القضية لم تنتمه القضية الى ما اراد لان قضية الموجود اولاً الى ماله علة والى ماله علة ليس ممكن وفان بنفسه ماله علة لا ينقسم الى ممكن والى ضروري فان فهمه انما هو الممكن الحق في أقصى الى الممكن ضروري ولم ينضم الى ضروري له علة وان فهمه ان الممكن ماله علة وهو ضروري لم يلزم عن ذلك ان ماله علة له علة وامكن ان ينضم ان تلك افعالها وان غرضك الى غير نهاية فلا تنبهي الامر الى موجود له علة وهو الذي هو ضروري واجب الوجود لان فهمه من الممكن الذي وضعه بازاء ماله علة الممكن الحقيقي فان هذه الممكنات هي التي يستحيل وجودها في العالم وانما ان غنى بالممكن ماله علة من الاشياء الضرورية بغير تعيين بعد ان ذلك مستحيل بالوجه الذي تبين في الموجودات الممكنة بالحقيقة ولا يتبين بعد ان ههنا ضروري يحتاج الى علة تجب عن وضع هذا ان تنبهي الامر الى ضروري بغير علة الان تبين ان الامر في الجملة الضروري ما تنضم من ماله علة كالامر في الجملة الممكنة (قال ابو حامد) قلنا لفظ الممكن الى قوله الى الحكم المحض (قلت) وضع اسباب ممكنة لانها به لها يلزم عنه وضع ممكن لافاعل له واما وضع اشياء ضرورية لها اعل غير متناهية فانما يلزم عن ذلك ان يكون ما وضع ان له علة ليس له علة وهو صحيح الان الحال الا لازم عن اسباب هذه الصفة غير الا لازم عن اسباب من طبيعة الممكن فلذلك ان اراد مراد ان يخرج هذا القول الذي استعمله ابن سينا يخرج برهان ان استعمل هكذا الموجودات الممكنة لا بد لها من علل تتقدم عليها فان كانت العلل ممكنة لم يكن يكون لها علل واما الامر الى غير نهاية وان لم يكن هنالك علة لم يلزم وجود الممكن بلا علة وذلك مستحيل فلا بد ان ينضم الامر الى علة ضرورية بماذا انتهت الامر الى علة ضرورية لم نقل هذه العلة الضرورية بان تكون ضرورية بنسب او بغيره سبب فان كانت بنسب مثل اضافي في ذلك النسب فاما ان غرضنا اننا الى غير نهاية فيلزم ان يوجد بغير سبب ما وضع ان موجود بسبب ذلك محال فلا بد ان ينضم الامر الى سبب ضروري بلا سبب اي بنفسه وهذا هو واجب الوجود ضروري بهذا النوع من التفصيل ويكون البرهان صحيحا واما اذا خرج الفخر الذي أخرجه ابن سينا ليس يصح من وجوه أحد ان الممكن المستعمل فيه هو باشتراك الاسم وقسمه الموجود اولاً الى ماله علة والى ما هو غير ممكن ليس يصح ان غنى انها ليست قد حصر الموجود ما هو موجود واما قوله في الفلاسفة فنقول كل واحد ممكن على معنى ان له عامراً في ذاته والكل ليس ممكن على معنى انه ليس له عامراً في ذاته خارجة عن ماله علة بدو اذا سلم الفلاسفة انهم انما يحسون ممكن الوجود ماله علة وواجب الوجود ما ليس له علة قيل لهم لا يتنضم على

في النار من غير احتراق مع تمام النار على طبيعتها وبقاء البدن على حقيقته وقلب العناصر ما واحداً الى اول ما وقع في القرآن الى الجسد من امثال ذلك كثيراً ولم يحياها الموفق بالانوارات الجاهل بحياة الماتق والمصاحف المصحرة باطل الحجة الالهة الظاهرة على يد موسى عليه الصلاة والسلام اشياء المتكلمين اليه في ذلك فنقول لهم اولاً انهم يحسون ان الطباع على تامة اما بانفسهم او مع امور تنضم اليها من وجود الشروط وارتفاع

أصولكم

الوانع لما لم يترتب عليه ما من الآثار وليس الحكم دليل على ما ذكرتم المشاهدة القرب دائما أو أكثر ما بين مترجموه ولا بين مترجموه  
معولات من البين المكشوف ان ترتب الشيء على الشيء دائما أو كثيرا وهو المعنى بالذات لا يدل على العلوية ولا يجوز أن يكون  
المبدأ أجرى عاده على الاحتراق عقيب حادثة النار من غير أن يكون حادثة النار داخل في الحوادث وكذا في جميع المترجمات (وأما  
القول) بان المبدأ لا يتصور فيه اجزاء المادة بناء على أنه هو سبب الذات لا فعل ٧٣ بالاشتراك وارجاء العادة دائما يتصور فيها

هو فاعل بالاختيار فقد  
عرفت فساد منه في صدر  
الكتاب ثم نقول لهم  
ما ذكرتم من الاستعداد  
ووجوب الفرض عند  
تمامه وامتناعه بدونه  
مبنى على كون المبدأ  
موجبا للذات وقد فرغنا  
عن ابطال الدليل عليه  
فيما سبق (الانقل) ولم  
يتوقف وجود الاثر على  
الاستعداد لما جزمنا بان  
الكتب التي في حيز عالم  
تتقلب انما هي متذبذبة  
أو انية (لانا نقول) أولا  
ما ذكرتم من الإلزام  
فان المواد العنصرية  
مطبعة عندكم للحركات  
الفلكية والاضواء التي  
تحدث بها انهي مباد  
لاستعداداتها المصنوع  
واظهار في المائز ان  
يحدث وضع غير فلكي  
لا يحدث مثله في ألوف  
من السنين يقتضي  
محصول الاستعداد في  
مواد الكتب الستى في  
حيز القبول مسورة  
الإنسان وفي مواد أواني  
البيت محصول الصورة  
الذهبية وهذا الاحتمال

أما لو كان تكون عمل ومعلولات لانها به لها وتكون الجلبة واجبة الوجود فان من أمولهم انهم  
يجوزون ان يكون حكم الجزع غير حكم الكل والجميع وهذا القول الاختلاف فيه من وجوه أحدها انهم  
لا يجوزون عللا بالذات غير متناهية على ما تقدم سواء كانت العلل والمعلولات من طبيعة الممكن أو من  
طبيعة الضرورى على ما تبين من قولنا ولا اختلاف الذى لم ينسأ في هذا القول انه قيل له ان قد سميت  
الموجوداتى يمكن الوجود واجب الوجود وعندنا يمكن الوجود ماله علوه وبالواجب ما ليس له علوه  
لم يمكن تبينه على امتناع وجود عمل لانها به طالانه يلزم من وجودها غير متناهية أن تكون من  
الموجوداتى التي لعلها لا تكون من جنس واجب الوجود لاسيما انه يجوز عندكم أن يتقدم الازلى  
أسباب لانها به لعلها لا يحدثها حدثا وانما هي من هذا القول هذا الاختلاف بقسمه الموجوداتى مالا  
له علوه والى ماله علوه ولو قسمه على النحوى الذى قسمناه لم يكن عليه شئ من هذه الاعتراضات وقوله ان  
القدماء يسمون الله قد يتقدم قديم مالا لعلها به لا يجوز زعم دورات لانها به لها هو قول فاسد فان هذا انما  
يقال عليه اسم القديم مع القديم الذى هو واحدنا شريك وقوله (فان قيل) فهذا يؤدى الى أن يتقدم  
واجب الوجود بمكان الوجود (قلنا) ان اردتم بالواجب والممكن ما ذكرناه فوهن المطالب فلا  
نسلم انه محال بل بداهة ان اودا بالواجب مالا لعلها به وبالممكن ماله علوه فلا نسلم انه يستحيل أن يتقدم  
ما ليس له علوه بل لانها به طالان ان الانسان ذلك مستحيل هو رفع العلل لانها به لها وانزالكم واجب  
الوجود على وجهه كتحريك التي ربه تم انتاجها ثم قال وهو كقول الغائل يستحيل ان يتقدم الى قوله ولا يصدق  
على المجموع برده انه لا يستحيل ان يتقدم ماله علوه به معلولات غير متناهية كما يتقدم القديم عندكم  
بالحدوث اتي لانها به طالان الزمان عندهم قد يمتد وهو يتقدم بازمنة محدثة وكذلك حركة الفلك عندهم  
قدعة والدورات التي تقومت منها غير متناهية بل هم أشد الناس انكارا لهذا وانما هذا قول الدهرية  
وذلك ان المجموع لا يتخلو أن يكون من أشخاص متناهية كائنه فاسدة أو غير متناهية فان كان من  
متناهية فكل متفق على ان الجنس كائنه فاسد وان كان من أشخاص غير متناهية فان الدهرية تضع  
انه يمكن واجب أن يكون المجموع أزليا من غير علوه به وقدهه وأما الفلاسفة فانهم يجوزون ذلك  
وبرون ان يمثل هذه الأحناس من جهة ما يتقدم بانها من كائنه فاسدة انه لا بد لها من سبب خارج  
من جهتها اتم أزلى هو الذى من قبله استنفدت هذه الأحناس الازلية ولا يزعمون أيضا أن استنفاد  
على لانها به لها هي من قبل استنفاد تقدم القديم على لانها به لها فهم يقولون ان كون الحركات المختلفة  
بالجنس ههنا داعية لا تلتحل وان ههنا حركة واحدة بالعدد اذلية وان السبب في أن ههنا اجناسا ما كائنه  
فاسدة بالاجزاء اذلية بالكل انه ههنا هو وجود اذلية بالجزء والكل وهو الجسم السماوى والحركات  
التي لانها به لها انما صارت أبدية بالجنس من قبل حركة واحدة بالعدد متصلة دائما وهي حركة الجرم  
السماوى وليس حركة السماء فؤفة من دورات كثيرة الى الذهن فقط وحركة الجرم السماوى انما  
استنفادت الدوام وان كانت كائنه فاسدة الاجزاء من قبل محرك لا يمكن فيه أن يحرك مرة ولا يحرك أخرى  
ومن قبل محرك لا يمكن فيه أيضا أن يحرك حسنا وسكنا حينئذ من جهة ما هو محرك كما يلقي ذلك في  
المحركات التي ليس لها مذهب الجنس في الاجناس ثلاثة مذاهب مذهب من يرى ان كل جنس فهو كائنه

١٠ - تهافت ابن رشد  
لا يمكن دفعه بمران طالع وثانيا بان العلم بعدم الانقلاب ليس بمقتضى الى الم يتوقف وجود  
الان على الاستعداد حتى يلزم من انتفاءه انتفاء انما فان الصبيان والعلوم يحصل لهم غير استعداد الانقلاب بل يجوز بغير الانقلاب  
عندهم فهو ونسبوا الى الخلق مع ان ليس لهم علم الاستعداد ولا يتوقف حصول اثر عليه بل هو علم ضرورى يتخلقه الله تعالى  
فينا عند استجرا العادة بها فان خرفنا انما يتبع الان انقلاب في زمان خرقا للعادة سبب هذه العلوم عن الله سفل

ولا يلحقها اهل ان ماذكرتم من ان حصول الاثر يتوقف على الاستعداد ولا يحصل بذوه ومنتج متخالفه عند مقام استعداد المادة على تقدير تمامه لا يصلح وجه الانكار والمهزبات المتعقولة من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بطريق انوار تبيان نفس النبي عليه الصلاة والسلام لها قوة تصرف في الاجسام العنصرية وان هوى الاجسام العنصرية به مطيعة لما على اعترافكم وحينئذ لم لا يجوز ان يحصل للآثار بواسطة تصرف نفس النبي ٧٤ في اضافة مائة من التائبين في بدنه مع بقائها على حقيقة الخصوصية او يحصل لبدنه

صفة مائة من التائبين انوار فيه فانما يرى من بطني بدنه بالاطلاق ثم يتعقد في تصور موقدة لا يتأثر فيه وكذا ترى القنطرة تنعقد في بعض الاشربة المعقولة بالصيغة ثم تعبر بين النار فتعني النار بذلك الرطوبة تشتعل ولا تحترق القنطرة التشتت والى ذلك يشاهد ماذكرناه بنكره وليس انكارا لعدم لقاؤه ابراهيم عليه السلام في النار مع عدم الاحتراق الا من قبيل انكار ماذكرناه وكذلك قلب الصائغين واحياء الموتى فانما سلم ان العناصر اذا امتزجت وتفاعلت واستعدت لتقبل الصورة الثابتة حصل منها النبات ثم انما يستعمل دماغه اكل الحيوان واستمراته ثم يستعمل الدم متيناً ثم ينصب الى الرحم فيحصل فيها استعداد الصورة الحيوانية تنقيض من مبدئها فتصير حيواناً (واما ان استعداد الصورة الحيوانية لا يحصل الا بهذا الطريق) فلا علم لانه ولعل هناك طريقاً آخر

فاسم من قبل انه متناهي الانخفاض ومذهب من يرى ان من الاحساس ما هي ازيمة اى الاول لها ولا آخر من قبل ان يظهر من امرها انما من انفراد غير متناهية وهؤلاء قسم قالوا ان انفراد هذه الاحساس انما يصح لها الدوران على ضرورة واحدة والعدد والاختلاف ان تعدد مرات لانها على الزمان الذي لانها به وهؤلاء هم الفلاسفة وقسم اعتمدوا ان وجود انفرادها غير متناهية كاف في كونها ازيمة وهم الدهر يتوقف على هذه الثلاثة الاراء فخلا الاختلاف هو راجع الى هذه الثلاثة اصول في كون العالم ازيل او غير ازيل وهل له فاعل او لا فاعل له وقول المتكلمين ومن يقول بحدوث العالم طرف وقول الدهرية طرف آخر وقول الفلاسفة توسط بينهما واذا انقرض هذا كله فقد تبين لك ان من يقول ان من يجوز لالا لانها لها ليس يمكن ان ينشأ عنه اولى قول كاذب الذي يظهر من هذا وهو انه لا يعترف بوجوده لالا لانها لا يقدر ان ينشأ عنه اولى ازيمة لان وجوده مولات لانها تعالى التي اقتضت وجوب علة ازيله من قبله استعداد وجوده لانها به والافتقار كان يجب ان تنتهي الاحساس التي كل واحد من انفرادها محدث وبهذا الوجه فقط يمكن ان يكون القديم علة للحدوث واوجب وجود الحدوث التي لانها لها وجود اول قديم واحد سبحانه لا اله الا هو (قال ابو حامد) مجيبان الفلاسفة في الاعتراض الذي وجهه عليهم (فان قيل) الدورات ليست موجودة الى قوله اذا فرضوا وجود من قال ابو حامد والجواب ان هذا الاشكال الى قوله لانها لها (قلت) اما جوابه عن الفلاسفة بان ماسلف من الدورات معدومة وكذلك ماسلف من صور العناصر المتشككة بعضها عن بعض معدومات والمعدوم لا يتصف بالانتهاي ولا بعدم انتهاي فليس يجواب صحيح وقد تقدم ذلك واما كتابه عليهم من امر اعتقادهم في النفوس فليس شيء من ذلك من مذاهب القوم والاعتقاد من مسئلة فعل مضطط في ذاته او غير مضطط (المسئلة الخامسة) في بيان عجزهم عن اقامة الدليل على ان الله تعالى واحد الى قوله لا بد ان يكون واحداً (قلت) فهذا القول الذي ارده ابو حامد (ثم قال ابو حامد مجيباً لهم على طريق المناقضة) قلنا قواكم نوع وجواب الى قوله لا تزدادته بحال (قلت) هذا المسلك في التوحيد هو مسلك انفرد به ابن سينا وليس هو مسلك لاحد من قدماء الفلاسفة وهو مؤلف من مقدمات عامة مقولة بالاشترك فيدخلها من اجل ذلك المعادة كثير ولكن اذا فصلت تلك المعادة وعين المقصود منها فربما يتبين ان القائل بالبرهانية يقول اي حامد في التقييم الاول انه تقيم فاسد قول غير صحيح وذلك انه قال ان المفهوم واجب الوجود مالا لعله ولو قال قائل فيما لعله له امان يكون لعله له لذاته او لعله له لكان قولاً مضعف لا فذلك قول القائل واجب الوجود لا يتخلو ان يكون واجب الوجود اما لذاته واما لعله وليس الامر كذلك وانما معنى القول بل كونه واجب الوجود لطبيعة تنفص من حيث هو واجب العدد او لطبيعة مشتركة له ولغيره مثال ذلك ان تقول هل عمر وانسان من جهة عمر او من جهة طبيعة مشتركة له ولغيره فان كان انساناً من جهة ما هو عمر وفليس توجد الانسانية لغيره وان كان من جهة طبيعة مشتركة فهو مركب من طبعين عامتين خاصتين المركب معلول واجب الوجود ليس له علة فواجب الوجود واحد فانه اذا خرج القول هذا المخرج كان قول ابن سينا وقوله والسبب المحض لا يكون له سبب ولا يقال فيه انه لذاته ولا لذاته كلاً ما غير صحيح ايضاً لان الشيء قد يسبب عن الشيء المانع بسبب يخصه وهو الذي

لحصول استعداد الصورة الحيوانية لا نعلم يحصل لتلك المادة بواسطة نفس النبي عليه الصلاة والسلام في اقرب مدة تاخر ان بعض الحيوانات كالحصول بالنسب والحصول بالتولد ايضاً كالحية المتولدة من الشعرازا التي في الماء الر كدو بقي فيه زماناً طويلاً ومن العنا كبادا ذقت وجعلت كالمهم ولدت في صوف ودفنت في الزبل اربعين يوماً ولما انزلت من الطين والسير المتولد من الطين ورجع من حصرها الى التولد ايضاً وقد يكون حصول بعضها من التولد العنصرية في

أقرب مدة كالشمس فادع التي تؤول مع المطر في بعض الاوقات فان اسعد امدادها لقبول صورته لم يحصل في الحق مدة ثمرة اذ من  
المعلوم ان الاجزاء الارضية الجمجمة التالفة لان يحصل فيها صورة الصفة لا تثبت في الحق مدة متناهية فنقدت بين ان طريق الاستعداد  
مختلفة لا تضبطها القوة البشرية ولا تحصرهم فمن أين يعلم انتفاء الاستعداد في مدة الوجود مادام ثبت لقبول الحياة حتى يحجز بعدم  
انقلاب العصاة بانواعهم - حصول الحياة في بدن الانسان بعدما كان ميتا وما انكار ٧٥ هذا الاصل في الحق والانس

بالوجودات الغائصة  
والذبول عن أسرار الله تعالى في خلقه ومن  
استمر بحجاب الخلق لم يستدع من قدرة الله تعالى ما ينبغي من مميزات الانبياء عليهم الصلاة والسلام بحال من الاحوال (لا يقال) لو جاز انقلاب العصاة لجاز انقلاب الجوهر عرضا وبالعكس اذ ليس في العقل استحالة أحدهما أدنى من استحالة الآخر (لا نقول) انقلاب العصاة انما من قبيل انقلاب الماء هواء فان بينهما مادة مشتركة تخلف صورة أحدهما وليس صورة الآخر ولا نزاع في جواز ذلك بخلاف ما ذكره اذ ليس بين الجوهر والعرض مادة مشتركة هي جرمهما حتى يمكن الانقلاب بان يتخلف صورة أحدهما وليس صورة الآخر ولا انقلابا فيما ذكره لا بصعوز الابان يكون أحدهما بعينه هو الآخر وإستحالة ذلك ضرورية وقيدته عليها بالجوهر اذ انقلاب عرضا فان عدم الجوهر ووجه العرض

ينبغي أن يفهم ههنا من ذاته والصفة غير حاصله وهو الذي ينبغي أن يفهم ههنا من اسم الالة وقوله ان هذا ليس يصدق في الصفات التي على طريق الايجاب فضلا عن التي تكون على طريق السلب ومعانيد ذلك بالمثل الذي اوردته من السواد واللوينة وذلك ان معنى قوله هو ان قولنا في السواد انه لون لا يقتضي الصدق والكذب عليه قول القائل اما ان يكون لونه ذاته اوله بل كذا القولين كاذبان وذلك انه لو كان لونه ذاته لم ان لا يكون الجسر ولو نكاحه ان كان هروا نكاحه لزم ان لا يكون خالد انسانا وان كان لونه لزم ان تكون تلك الصفة زائدة على الذات وكل ما هو زائد على الذات أمكن أن يتصور نفسه دون الوجود في هذا الوضع أن يتصور السواد من غير لوينة وذلك مستحيل وهو كلام مغلط - فسطا في الاشتراك الذي في اسم الالة وفي قولنا ذاته وذلك انه اذا فهم من الذات مقابل ما بالعرض كان صادقا وذلك ان اللون موجود للسواد ذاته ولم يمتنع أن يكون موجودا لغيره أي لجمرة واذا فهم من قولنا الله موجود للسواد لاله أي لمعنى زائدة على السواد أعني لاله خارجة عن الشيء لم يمتنع عنه أن يتصور السواد دون اللون لان الجنس معنى زائدة على الفصل والنوع وليس يمكن أن يتصور النوع أو الفصل دون الجنس وانما يمكن ذلك في الزائد الذي هو عرضي لاف الزائد الجوهر مسمى في هذا يقتضي الصدق والكذب ولان اللون موجود للسواد ذاته ولعله أي ان اللون لا يتخلو اما ان يكون موجودا للسواد بعينه نفس الزائد أو عايناه معنى زائدة على السواد وهذا هو الذي أراد من سبيل قوله ان واجب الوجود لا يتخلو ان يكون واجب الوجود في نفسه في نفسه اولى في زائدة على نفسه لا يحصى فان كان لمعنى يفهم يتصور هناك موجودان اثنتان كل واحد منهما واجب الوجود وان كان معنى يتم كان كل واحد منهما مكرما من معنى بهم معنى يخص والمركب غير واجب الوجود لذاته وان كان هذا هكذا نقول اني حامد في الذي عن ان يتصور موجودان اثنتان كل واحد منهما واجب الوجود وكلام مستحيل - فان قيل انه قد قلت ان هذا هو قريب من البرهان والظاهر منه البرهان عقلا فقلنا اننا قلنا ذلك لان توقف هذا البرهان في قوة قول القائل ان الغاية بين الاثنين المفروضين واجبي الوجود لا يتخلو ان تكون مغايرة اما بالخصوص فيشتركان في الصورة الذهنية واما بالنوع فيشتركان في الصورة الجنسية وكلاهما في غايه جدر كيات ونقصان هذا عن البرهان انه قد تبين ان ههنا موجودات تتغير وهي بساطة لا تنابر النوع ولا تنابر الانضمام وهي العقول المتفاوتة لكن تبين من أمرهم انه يجب أن يكون فيها المتناظر في الوجود المتقدم والام يقل هنالك تنابر أصلا برهان ان سبيل على هذا الوجه واجب الوجود ان اثنين فلا يتخلو ان تكون المغايرة التي بينهما بالعدد أو بالنوع أو بالتقدم والتأخر فان كانت المغايرة التي بينهما بالعدد كانهما يتفقان بالنوع وان كان التناظر بالنوع كما نحن متفقين بالجنس وعلى هذين النوعين يلزم أن يكون واجب الوجود مكرما ان كان التناظر الذي بينهما بالعدد والتأخر واجب ان يكون واجب الوجود واحدا وهو الاله لجمعه وهذا هو الصحيح فواجب الوجود اذن واحد والزم ان يكون ههنا غير هذا الاقسام الثلاثة بطل منها الاثنان وضع القسم الذي وجب انفرد واجب الوجود بالوحدانية (قال ابو حامد) مسئلتهم الثانية ان قالوا فرضنا الى قوله عندهم (قلت) لم يشعر ابو حامد بالاختلال الذي في هذا المسلك الثاني فاحذر في تكلم معهم ان في تجوز الكثرة بالعدد على واجب الوجود

فقد ينقلب أحد ههنا إلى آخر بل انعدم أحدهما ووجد الآخر وان لم يتقدم بل وجد مع العرض فلم ينقلب ايضا بل انصف اليه أمر آخر وان لم يتقدم ولم يوجد العرض فهو على ما كان ولا انقلاب ايضا ونحن لم نرفى كتب أحد من الحكماء الذين يعتقدون بأنهم ما يدل على انكار أمثاله ههنا - زات لكن البعض من عوام المتفلسفة وهم جهل الذين لم يارسوا العلوم قد جرت عندهم بانه كذا امثال ههنا المجتزأ بل كل ما كان ههنا خلافا للعادة لما لو فوه والمناهج المظردة وغرضهم من ذلك التيز عن العوام في عدم الاعتراف بكل

ما يقال ورؤسهم الشيخ أبو علي قد استخرج طرقتهم ورتب سفرهم حيث قال أن الله أن يكون غير ذلك عن العامة هو أن تكون منكر  
 شكل شيء كان ذلك طبع ليس انحراف في تكذيب ما لم تصرف امتناعه بالبرهان دون انحراف في تصديق ما لم يتم بين يديك  
 سنة واعتدال في الطلوع من جانب والقيء المالية الفعلة واللة وي الساقلة المتفعله اجتماعات على غرائب بلزم أصولهم انكار  
 انتفاق القمر لا متنازع انحراف والحركة ٧٦ المستقيمة عندهم على الفلكيات هذا وتفصيل ما ذكره في امر المجزآت هو انهم

قالوا ان لا وس الانسانية  
 اطلاعا ماعلى الغيب في  
 حال المنام وليس أحد  
 من الناس الا وقد جرب  
 ذلك من نفسه بخواب  
 أو جبه التصديق الا أن  
 يكون فاسد المزاج وقاصر  
 قوى الفصيل والتدكر  
 واما ذلك الاطلاع  
 بسبب الفكر اذا فكر في  
 حال اليقظة التي هو فيها  
 أمكن بقصر عن تحصيل  
 مثل ذلك فكيف في حال  
 النوم بل بسبب ان النفوس  
 الانسانية لها ماسة  
 جفسيه تالى المادى العالیه  
 الممتدة في جميع ما كان  
 وما يسكن وما هو كائن  
 في الحال ولها ان تتصل  
 بها اتصالا روحانيا وان  
 قد تنشق بها وهو تسميها  
 بما استعدت هي له الا ان  
 اشتغلتها بالحواس  
 الظاهرة والباطنة  
 واستغراقها في تدبير  
 البدن عنما تنزع اتصالها  
 بها وانتفاشها عما هو  
 هو مرتسم فيها لان اشتغال  
 النفس ببعض افعالها  
 عنها عن الاشتغال بغير  
 تلك الافعال وليس لها  
 سبيل الى الزالة هو ان

التي تفرسها عنه ورأى أن يحلها مسئلة على حدتها لأن المتكلمين من الاشهرية يتجاوزون على المبدأ  
 الاول الكثرة اذا جمعونه ذاتا وصفات والاختلال الذي في هذا الملك الثاني ان المتكلمين قد يتناسوا في  
 جوهرهما من غير ان يتفقا في شيء الا في اللفظ فقط وذلك اذا لم يكونا متفقين في جنس أصل الاقرب  
 ولا بعيد مثل اسم الجنس عند الفلاسفة المقول على الجنس السماوي والجسم الفاسد ومثل اسم الموجود  
 القول على الامور الكائنة الفاسدة والازلية فان اشباه هذه الالتفات هي اشبه ان تدخل الاسماء  
 المشتركة منها في الاسماء المتواطئة فان ليس يلزم في الموجودات المتباعدة ان تكون مركبة بل  
 اقتصر اوجها على جواب في هذا الملك على هذا القدر الذي ذكره اخذ بقدره ولا مذهبهم في  
 التوحيد ثم يروونه انهم (قال اوحامد) حكاه عن الفلاسفة بل زعموا ان التوحيد على قوله لا يكونه  
 واحدا (قلت) هذا ما حكاه اوحامد من أقاويل الفلاسفة في في الكثرة عن الواحد وهو بعد ذلك يشرح  
 في تقرير ما ناقضوا به انفسهم في هذا المعنى وينتهي لنا نحن ان ننظر أولا في هذه الاقوال التي ينسبها  
 اليهم وبين مرتبة في التصديق ثم نشر الى النظر فيما يكبره من مناقضتهم ثم الى النظر في هذا انهم  
 التي استعملوها في هذه المسئلة فاول ضروب الانقسام التي ذكر ان الفلاسفة يتفقون على الاول هو  
 الانقسام بالسكنية قد بدرا او وجودا وهو متفق عليه عند كل من يعتقد ان المبدأ الاول ليس بجسم  
 سواه من اعتقاد الجسم مركب من اجزاء لا تعجز اذ انه غير مركب منها والبرهان على هذا هو البرهان  
 على انه ليس بجسم وسأني الكلام على هذا البرهان وأما النوع الثاني فهو الانقسام بالكيفية كالانقسام  
 الجسم الى الهولي والصورة وهذا على مذهب من يرى ان الاجسام مركبة من مادة وصورة وهو  
 مذهب الفلاسفة وليس هذا موضع التكلم على تصحيح أحد المذهبين وهذا الانقسام ينشئ عن الاول  
 أيضا عند كل من اعتقده ليس بجسم وأما انتفاء الجسم عن الاول من جهة ما هو واجب الوجود  
 ذاته فسماني الكلام في تعريف مرتبة القول المستعمل في ذلك على التمام وذلك قوله ان واجب  
 الوجود مستغن عن غيره اعني أنه لا يتقوم بغيره والجسم يتقوم بالصورة والهولي وكل واحد من  
 هذين ليسا بواجب الوجود لان الصورة غير مستغنية عن الهولي والهولي ايضا غير مستغنية عن  
 الصورة وهذا وفيه نظر ذلك ان الجسم السماوي عند الفلاسفة ليس مركبا من مادة وصورة وانما هو  
 عندهم بسيط فقد وظن انه يصدق عليه انه واجب الوجود بجوهره وسأني في هذه المسئلة ولسنا نعرف  
 أحد من الفلاسفة اعتقد ان الجسم السماوي مركب من مادة وصورة كالا اجسام البسيطة التي دونه  
 الا ان سيقا فقط وقد تكلمنا في هذه المسئلة في غير ما وضع وستكلم فيها فيما سأتأني وأما البيان  
 الثالث وهو في الصفات من واجب الوجود لان هذه الصفات ان كانت واجبة الوجود لذاتها واجب  
 الوجود كان واجب الوجود أكثر من هو وجودا وحدها كانت معلومة عن الذات لم ان لا تكون  
 واجبة الوجود كمن من صفات واجب الوجود ما ليس واجب الوجود أو يكون هذا الامر  
 يشتمل على ما هو واجب الوجود وغير واجب الوجود وذلك متمنع ومغيب فانه ان قرىب من ان  
 يكون حقا اذا لم ان واجب الوجود بدل ولا بد له من وجود غير مادة فان الوجودات التي ليست  
 في مادة وهي القائمة بذاتها من غير ان تكون اجساما ليس يمكن ان يتصور فيها صفات ذاتية تتقوم بها

النفوس بالكلية عن الانتفاش عما في المادى المالية لان أحد الماتقين هو اشتغال النفس بالبدن  
 ولا يمكن لتأنيها هذا العائق بالكلية ما دام البدن صالحا لتدبيرها الا انه قد يسكن أحد الاشغلي في حالة النوم فان الروح يشتر  
 الى ظاهر البدن بواسطة لثريا وينصب الى الحواس الظاهرة حالة الانتشار ويحصل الادراك بها وهذه الحالة هي اليقظة  
 فيشتغل النفس بثلثة الادراكات حيث تشتغل بالحواس الخمس والروح الى الباطن يرجع عن الحواس الظاهرة بعد ان تصابها باليقظة

هذه الحواس وهذه الحالة هي النور وتطعمه الخلق أحشواغل النفس عن الامتثال بالاداء العالي والاشواق ببعض ما فيها  
فتصل حينئذ تلك المبادئ اتصالا وحيانا يرتفع في النفس بعض ما انتفى في تلك المبادئ مما استعدت هي لان تكون منتشرة  
به كالمرابا اذ حوز به ههنا بعض فانه ينقش في بعضها ما يتبع له مما انتفى في البعض الآخر والقوة الخفية جعلت بها كماله  
ها هنا حتى تلك المبادئ المنتشرة في النفس بصورة جزئية مناسبة لطاغم تصبير ٧٧ تلك الصورة الجزئية منطبقة في

الحس المشترك فتصير  
مشاهدة وهذه هي الرؤيا  
الصادقة ثم ان الصور التي  
تركها القوة الخفية ان  
كانت شديدة المناسبة  
لتلك المبادئ المنطبقة في  
النفس حتى لا يكون بين  
المعاني التي اذكرتها النفس  
وبين الصور التي ركبها  
القوة الخفية تفاوتا لا  
في الكلية والجزئية كانت  
الرؤيا غنية عن التعبير  
وان لم تكن شديدة  
المناسبة الا الله مع ذلك  
يكون بينهما مناسبة  
بوجه ما كانت الرؤيا  
بحاجة الى التعبير وهو  
أن يرجع من الصورة  
التي في الخيال الى المعنى  
الذي صورته الخيلة بتلك  
الصورة (واما) ان لم يكن  
بين المعنى الذي ادرسته  
النفس وبين الصورة التي  
ركبها القوة الخفية  
مناسبة أصلا لكثرة  
انتقالات الخيلة من  
صورة الى صورة الى أن  
ينتهي الى صورة لا تناسب  
المعنى الذي ادرسته النفس  
أصلا فهذه الرؤيا من  
قبيل أضغاث الاحلام  
ولهذا قالوا لا اعتماد على

الذات فنعلم ان بتصرفها صفات زائدة على الذات وهي الصفات التي تسمى اعراضا لانها اذا  
توجت مرتفعة لم ترفع الذات بخلاف الصفات الذاتية ولذلك يصدق حمل الصفات الذاتية على الموضوع  
على انها هي ولا يصدق حمل الصفات الغير الذاتية عليه الا بالاشتقاق الاعم لتقول في الانسان انه  
عالم كانه له قلبه انه حيوان وانما تقول فيه انه عالم بوجود امثال هذه الصفات فيما ليس بجسم مستحيل  
لان طبيعتها طبيعية غير نسبة عن الموضوع بها والذات سميت اعراضا وعبرت عن الموضوع في النفس  
ونخرج النفس (فان قيل) ان الفلاسفة يعتقدون ان النفس فيها امثال هذه الصفات وذلك انهم  
يعتقدون انهم ادركوا كثر بدعهم كرههم يعتقدون مع هذا انهم ليست بحس والحواس انهم ليس برون  
ان هذه الصفات هي للنفس زائدة على الذات بل برون انها صفات ذاتية ومن شأن الصفات الزائدة  
أن لا يتكرر في الموضوع الحامل لها بالفعل بل انما يتكرر بالجهة التي يتكرر الحدود خارجا والحدود  
وذلك انها هي كثر ذهنية عندهم لا كثر في الفعل خارج النفس ومثال ذلك ان هذا الانسان حيوان  
ناطق وليس النطق والحيادة كل واحد منهما ما تميز عن صاحبه فيه خارج النفس بالفعل والوهم  
والشكل فيه خارج النفس ولذلك يلزم من بطلان النفس ليس من شرط وجودها المادة لا سلمه  
يوجد في الموجودات المفارقة عما هو واحد بالفعل خارج النفس كثر بالحدود وهذا مذهب النصارى  
في الاقاييم الثلاث وذلك انهم ليس برون انها صفات زائدة على الذات وانما هي عندهم مشتركة بالحد  
وهي كثر في بالفعل ولذلك يقولون انه لا ثلاثة لا واحد اي واحدا بالفعل ثلاثة بالقوة وسعد  
الاشياء والحالات التي تلحق من بضع ان المبدأ الاول وصفات زائدة على ذاته وامما الكثرة لا اربعة  
وهي الكثرة التي تكون للشي من قبل حسيه وصفه فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من قبل  
حسيه وصفه فهي قريبة من الكثرة التي تكون للشي من اجل مادته وصورة وذلك ان الحدود انما  
توجد في ركبات من المادة والصورة لا يباينان فلا ينبغي أن يختلف في انتفاء الكثرة لطبيعة عن المبدأ  
الاول تعالى وامما الكثرة ثلاثة وهي بعد المساهية والاشياء في الحقيقة في الحقيقة في الموجودات هي  
معنى ذهني وهو كون الشي خارج النفس على ما هو عليه في النفس وما يدل عليه هو امر اصدق للصادق  
وهي التي تدل عليه الباطنة لوجودية في القضايا الخلية فان لفظ الوجود يقال على معنيين احدهما  
ما يدل عليه الصادق مثل قولنا هل الشي موجود ام ليس موجود وهل هذا وجد كذا او لا وجد  
كذا والاشياء ما تنزل من الموجودات منزلة بالنسبة مثل قسمة الموجودات الى المقولات العشرة الى  
الجوهر والعرض واذنا فهم من الموجود ما يفهم من الصادق لم يكن خارج النفس كثر واذنا فهم منه  
ما يفهم من الذات والاشياء كان اسم الموجوده قولنا على واجب الوجود على مساواة بتقديم وتأخير مثل  
اسم الحرارة المقول على النار وعلى الاشياء الخارجية وهذا مذهب الفلاسفة وامما هذا اجل فائتي  
القول فيها على مذهب ابن سينا وهو مذهب خطأ وذلك انه يعتقد ان الآلية هي كون الشي موجودا شي  
زائده على المساهية خارج النفس وكأنه عرض فيها واذنا فهم من شرط في وجودها ماهية فلو كان واجب  
الوجود له آية في شرط في ماهيته لكان واجب الوجود كدما من شرط وشروط فكان يكون يمكن  
الوجود ايضا فان عند ابن سينا ان ما وجد زائده على ذاته فله علته او ما الوجود عند ابن سينا فهو عرض  
لاحي لاهية وعليه يدل قول أبي حامدة ههنا وذلك ان قوله ما ان لا انسان ماهية قبل الوجود والوجود يزد

رؤيا الشاهر والناكاذب لان قوتها المخيلة قد تعودت لا انتقالات الكاذبة الباطلة ثم ان النفس مختلفة المراتب والقوى والضعف  
اختلافا غير يسيرا فائز النفس البشرية متفاوتة في طرف الى يادة والقصان تفاوتت مساعدا الى النفوس التي تدرك النظريات  
الكثيرة فالحواس في اقرب زمان من غير ان تعرض لما يخلط ومتنازلا الى المبدأ الذي لا غاية فيقوله فلا يبعد أن يكون لبعض  
النفوس قوتها ما يكتسبه وما جارية لا تشتهل الحواس ولا تستولى عليها بحيث تستغرقها وتغتها من شغلها بل تسع أعزتها النظر

الى الجانب العلوي وجانب السفلي جميعا كما يقوى بعض النفوس في حالة واحدة بين الكتاب والكلام والجماع واذا لم يخبر بذلك [ والاكثر عن جازن عن الجميع بين هذه الاشياء ما لم يتوكل قوتها المتصلة بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحس الظاهر فيعلم لكل هذه النفوس في النقطه ما يقع لنا نعيم من الاتصال بالبادي المفارقة والانطباع بعض ما فيها ما كان وما سيكون من المتشابهات وروى الاثر عنها الى ٧٨ عالم الفيل ثم منه الى الحس المشترك حتى انه ربما سمع كلامه فظنوا من هاتف أو

عليه أو يضاف اليها وكذلك المثلث له ماهية وهو انه شكل تحريمه ثلاثة أضلاع وليس الوجود جزء من ذات هذا الماهية مقوما لها والذات يجوز أن يدرك العقل ماهية الانسان وماهية المثلث وليس يدرك الحس وجودا في الايمان أم لا فدل على أن الوجود الذي استعمل ههنا ليس هو الوجود الذي يدل على ذوات الاشياء أعني الذي هو كالحس لها لعدى الذي يدل على ان الشيء خارج النفس وذلك ان اسم الموجود يقال على معنى (أحدها) على الصادق والاخر على الذي يقابله العدم وهذا هو الذي ينقسم الى الاحساس البشري وهو كالحس لها وهذا هو تقدم على الموجودات بالوجه الثاني أعني الأمور التي هي خارج الذهن وهذا هو الذي يقال بتقدم وتأخير على المقولات العشرية بهذا المعنى تقول في الجواهر انه موجود بذاته وفي العرض انه موجود بوجوده في الموجودات بذاته والما هو الوجود الذي أعني الصادق فيشترك فيه جميع المقولات على السواء الموجود الذي أعني الصادق وهو معنى في الاذهان وهو مكون الشيء خارج النفس على ماهو عليه في النفس وهذا العلم يتقدم العلم بماهية الشيء أعني انه ليس يطلب معرفة الشيء حتى يعلم انه موجود وما الماهية التي تتقدم على الموجود في اذهاننا فلست في الحقيقة ماهية واعاها في شرح معنى اسم من الاسماء فاذا علم ان ذلك المعنى موجود خارج النفس علم انها ماهية وحدود بهذا المعنى قبل في كتاب المقولات ان كلمات الاشياء المعقولة انما عاصرت وجوده بانها خاصة او انحصارها معقولة بكنهه او قيل في كتاب النفس ان القوة التي بها يدرك ان الشيء مشارا اليه وهو وجود غير القوة التي يدرك بها ماهية الشيء المشار اليه بهذا المعنى قبل ان الأشخاص موجود في الايمان والكلمات في الاذهان فلا فرق في معنى الصادق في الموجودات الحيوانية والمفارقة واما قول القائل ان الوجود أمر زائد على الماهية وليس يتقوم به الموجود في وجوده فقوله مغلط جدا لان هذا يلزمه ان يكون اسم الموجود يدل على عرض مشترك لا مقولات العشر خارج النفس وهو مذهب ابن سينا وبطل عن ذلك العرض اذ قيل فيه انه موجود يدل على معنى الصادق أو على عرض موجود في ذلك العرض فهو جدا عرض لانها لا لها ذلك مستحيل وقد بيناه في غير ما وضع وأظن ان هذا المعنى هو الذي أم أرواحهم ان ينسب عن المبدأ الأول وهو معنى جميع الموجودات أضلاعا في الأول اذ هو اعتقاد بطل وماذا كذا هذا المعنى من الأشخاص قولهم انخذ بذكر ما ناقضناه انفسهم في هذا المعنى مما عاينهم فقالوا مع هذا فانهم الى قوله وهذا من الهامز قال فنبهني أن لا تفتق مذهبهم الى قوله وترسم كل مسئلة على حياها (قلت) قد أحاد في أكثر ما ذكر من وصف مذهب الفلاسفة في كون الاري تعالى واحدا مع وصفه بأوصاف كثيرة فلا كلام معه في هذا الاما ذكر من نسبته عقلا لانه يدل على معنى سلبى وليس كذلك بل هو الاسم الاخص بذاته عند الفلاسفة للمشائين بخلاف ما رآه الأناطلون من العقل غير المبدأ الأول وانه لا يوصف بأنه عقل وكذلك قوله في العقل انما فرقان فيها المكانا وعلما وشرا ليس هو من قولهم فلان خرج الى ما ذكره في الرد على سفيان في المسائل الجنس (المسئلة السادسة) في ابطال مذهبهم في ثني الصفات (قال أرواحهم) انتفعت الفلاسفة في قوله على ثني الصفات (قلت) الذي يصح على من قال بثنى تعدد الصفات هو ان تكون الصفات المختلفة ترجع الى ذات واحدة حتى يكون مفهوم العلم مثلا والقدر والارادة مفهوم واحد وانها ذات واحدة وأن يكون ايضا العلم والعالم والقدر والقادر والارادة والمبر يدعى واحدا والذي يصح

شاهد من نظرائها في كل هبة وأجل شكل بخاطره فيما يسميه من أحواله وأحوال ما يتصل به فان كان لا تفاوت بين هذا الاثر الجسدي وبين المعاني التي أدركتها النفس الناطقة الالائية والجزئية كان ذلك وسيا عريضا والا كان محتاجا الى التأويل (ثم ان تصورات النفوس) قد تكون اسما لمحدث الحوادث من غير ان يكون هناك سبب من الاسباب الجسمانية مثل أن الفخ والنصب وجبان معزونه السعدن وقصور السقوط من شخص عشي على جندع موضوع عال يوجب السقوط وكذلك تصوره والصحة يوجب الصحة وهو المرض يوجب المرض في بعض الاوقات واذا كان كذلك قلنا يستبعد ان يتفق لبعض من النفوس الانسانية القوية جدا قوتها في ان قلنا باختلاف النفوس بالحقائق والاجل مزاج أصلي يسببها في تأثيرها بدنها فتؤثر في الأجسام الغنصر بما تؤثر في بدنها

ويكون لفرط قوتها كانهاتس مدبرة لكل العالم المصري وأوليه منه فتقطعهها والمواد العنصرية وان كانت غير حالية فيها كانهاتس أعضاء بدنها تطهرها وان لم تكن حالة فيها فيصيرت غنصا انتعالات في عالم الكون والفساد والزلازل والاطوفانات والخسوف وتصير الحيوان حادوا والجمادات حيواناتا في غير ذلك من خوارق العادات المنقولة عن الانبياء عليهم السلام في الفصل التاسع عشر في بعضهم من أقايم الفيلسوف على ان النفوس البشري يتجردة عن المادة ذاتا



وهذا أي كون النفس مجردة وان لم يتألف شيئا من أصول الارلام بل بعض الحقين من علماء الاسلام كالامام الترمذى والى القاسم  
 الراغبى والحلي وكثير ارباب المكاتفة من المتصوفة ذهبوا اليه الا ان المتصوفين ضعف ادلتهم ورد عوامهم معرفة ذلك بمجرد  
 دالة العقل من غير استعانة بالشعر القويم (واحتمروا عليه) بوجوه (الاول) ان بعض المقولات ليس ينقسم الى اجزاء متباينة في  
 الوضع والاسكان كل معقول منقسم الى اجزاء متباينة في الوضع فحينئذ ما ان يكون ٧٩ منقسم بها بالفعل أو بالقوة فان كان

منقسم بها بالفعل كانت تلك  
 الاجزاء المتباينة في الوضع  
 حاصلة في العقل بالضرورة  
 وكل حاسل في العقل  
 معقول وان فرض ان كل  
 معقول مركب من اجزاء  
 متباينة في الوضع فتكون  
 تلك الاجزاء مركبة ايضا  
 من اجزاء متباينة في الوضع  
 وهكذا فيلزم ان تكون  
 الصورة العقلية مشتقة  
 على اجزاء غير متناهية  
 بالفعل فيلزم ان يكون  
 الفهم محطعا لا متناهيا  
 دفعة وانه محال (لأنه)  
 اغنا بل من ذلك لو كان معقولا  
 بالذات وما منع ان لا يسلم  
 ان شيئا من المتعقلات  
 معقولا بالذات لمعواز ان  
 تكون تعقلتها بالوجوه  
 (لأننا نقول) تعقل الشيء  
 بالوجوه مع سبق تعقل  
 الوجة وذلك الوجة ان  
 كان معقولا بالوجوه فكذلك  
 يلزم التسلسل في تصورات  
 الوجة فيلزم امتناع  
 التسلسل وهو باطل وان  
 كان معقولا بالذات كونه  
 والفرض ان كل معقول  
 مركب من اجزاء غير  
 متناهية فيلزم احاطة  
 الفهم بالانتهى دفعة

على من قال ان هذا اذا توصفات زائدة على الذات ان تكون الذات شرطيا في وجود الصفات  
 والصفات شرطيا في كمال الذات ويكره المجموع من ذلك شيئا راجب الوجود أي موجودا واحدا ليس  
 فيه علة ولا معلول لكن هذا الجواب عنه في الحقيقة اذا وضع ان ههنا شيئا واجب الوجود بذاته فانه  
 يجب ان يكون واحدا من جميع الوجود غير مركب أصلا من شرط ومشرط وعلة ومعلول لأن كل  
 موجود بهذه الصفة فاما ان يكون تركيبا واجبا واما ان يكون ممكنا فان كان واجبا كان واجبا بغيره  
 لا بذاته لانه يفسر ان مركب قديم من ذاته أغنى من غير ان يكون له مركب وبخاصة على قول من  
 انزل ان كل عرض حادث لان التركيب فيه يكون عرضا قد عاوان كان ممكنا فو يحتاج الى ما هو واجب  
 اقتران العلة بالمعلول واما انه هل هو حشفي مركب من ذاته على اصول الفلاسفة وان جوزوا اعراضا  
 قديمة فغير ممكن وذلك ان التركيب شرط في وجوده وليس يمكن ان يكون الاجزاء هي فاعلة التركيب لان  
 التركيب شرط في وجودها وكذلك اجزاء كل مركب من الامور الطبيعية اذا انحلت لم يكن الامم المعقول  
 عليه الا ان اثر المثل اسم المقولة على التي هي جزء من الانسان الى واليد لقطوعة بل كل تركيب عند  
 ارسطاطاليس فهو كاش فاسد فضلا عن ان يكون لاعلة له واما انه هل تقضي الطبيعة ان كل تركيب عند  
 ابن سينا في واجب الوجود ممكن الوجود في نفي مركب قديم فليس تقضي الى ذلك لانه اذا فرضنا ان  
 الممكن ينتهي الى علة ضرورية والضرورية لا تتخلوا ما ان يكون لها علة ولا علة لها وانه ان كانت لها  
 علة فلها انتهت الى ضرورية لاعلة له فان هذا القول اغنا يؤولي من جهة لمتناع التسلسل الى وجود  
 ضروري لاعلة له فاعلة لا الى موجود ليس له علة أصلا لانه يمكن ان يكون له علة صورية او مادية الا ان  
 يوضع ان كل مادى موصوفته بالجهة كل مركب فواجب ان يكون له فاعل خارج عنه وهذا يحتاج الى  
 بيان ولم يتضمنه القول بالسلوك في بيان واجب الوجود مع ما ذكرنا فيه من الاختلال ولهذا يستلزم  
 لا يقضي دليل الاشعرية وهو ان كل حادث له محدث الى اول قديم ليس مركب وانما يقضي الى الاول  
 ليس محدثا واما ان يكون العالم والعلم شيئا واحدا فليس متعابلا واجب ان ينتهي الامر في امثال  
 هذه الاشياء الى ان يتحداهم فهم بما وذلك ان العالم ان كان طالما يعلم فالذي يكون به العالم عالما اخرى  
 ان يكون عالما وذلك لان كل ما استفاد صفة من غيره فذلك الصفة اولي بذلك المعنى استفادته مثال ذلك  
 ان هذه الاجسام الخمسة التي لديها ان كانت مستحبة من ذاتها بل من قبل حياة تعلمها فواجب ان  
 تكون تلك الحياة التي استفادها من العلم هي الحياة حية بذاتها او يقضي الامر في غير نهاية  
 وكذلك عرض في العلم سائر الصفات واما كون الذات الواحدة ذات صفات كثيرة معضلة او مصلوبة  
 او موصولة باتجاه مختلفه من غير ان تكون تلك الذات متشككة متشككة تلك الصفات فذلك امر لا ينكر  
 وجوده مثل كون الشيء موجودا واحدا وممكنا واجبا فان الشيء الواحد بعينه اذا اعتبر من جهة  
 ما صدر عنه شيء غيره مسمى قادرا ولا علة اذا اعتبر من جهة تخصيصه احدا لعقلي المتقابلين مسمى مریدا  
 واذا اعتبر من جهة قدره كالمعقول مسمى عالما واذا اعتبر العلم من حيث هو ادراك وسبب للحركة مسمى  
 حيا اذا كان الحي هو المدرك المتحرك من ذاته وانما الذي يمتنع وجود واحد بسيط ذي صفات كثيرة  
 قائمة بذاتها وبخاصة ان كانت تلك الصفات جوهرية وموجودة بالفعل واما ان كانت بالقوة فليس

وعلى تقدير جوازها فالطلب حاصل لان كل كثره بالفعل سواء كانت متناهية أو غير متناهية فالواجب بالفعل موجود في الان تقوم  
 اكثر من اغناها وبالاحاد الواحد من حيث هو واحد غير منقسم الى اجزاء أصلا فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة في الوضع وان  
 كان متعابلا بالقوة لا بالفعل فاما الى اجزاء متعابلة في الماهية والى اجزاء متشابهة فيما لا يحد الى الاول والاكثرت الاجزاء حاصلة  
 بالفعل هذا بخلاف والى الثاني لانه حيث تكون الصورة العقلية متشابهة لاجزائها في تمام الماهية ولا تسلسل ان كل واحد من تلك

الأجزاء حاصل في العقل كحصول الكل وإن حصول الماهية يتحقق بحصول واحد منها ولا مسمى لتعقل الشيء إلا حصول ما هيته في العقل في الجزء الواحد كقافية عن الأجزاء الأخرى المعرفية فتكون الصورة العقلية معروضة إنزادة والتقصان فلا تكون مجردة عن العوارض المتبادرة ومع ذلك لا يطالب جواب حاصل لأن المنقسم بالقوم واحد الفعل فيكون من حيث أنه واحد غير منقسم في العقول لا تامه غير منقسم إلى أجزاء متباينة في ٨٠ الوضع فيكون يحمل تلك الصورة العقلية وهو النفس غير منقسم إلى أجزاء متباينة في الوضع

الخصوسه وعن عراضها (وأما قولهم) ومع ذلك فالملوب حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل الخ فليس بشئ التاويل  
أذلا يلزم من عدم انقسام تلك الصورة العديدة من حيث أنها واحدة الى أجزاء معينة الوضع عدم انقسامها من حيث ذاتها الى تلك  
الاجزاء اعراضا ان يكون عليها انقسام في ذاتها الى اجزاء معينة نسبة الوضع (ولو سلم) أن بعض المعقولات غير متقسم فلا يلزم أنه يلزم أن  
يكون عليها غير متقسم (قولهم) لان انقسام المحل الى اجزاء معينة نسبة الوضع بوجوب انقسام الحال كذلك ممنوع فان الخطأ منقسم الى

أجزاء اعتبارية الوضع في العاقل والناطقة والحالفة في غير متعينة أصلاً (الايغال) بالمولد النقطية في الخطأ من حيث ذاته بل من حيث  
 بلوق طبيعية أخرى بها أعني الانتماء بالانقطاع والمحل في المتعينة لأن من حيث ذاته المتعينة لا يوجب الانقسام بخلاف ما إذا كان  
 المحل نفسه من حيث ذاته المتعينة فإنه يوجب الانقسام وحلول الصورة العقلية في النفس من حيث ذاتها المتعينة لا باعتبار بلوق  
 طبيعية أخرى بها فمن منقساه انقسام الصورة العقلية (الانقول) ما ذكر كلام ٨١ على السند فلا يجدي نفعاً إلا أن ثابت

التأويل بر يدان كانت الفلسفة ان البرهان قد أدى الى أن واجب الوجود ليس له علة فاعلة فليس له قابلة واذا وصفت ذاتا وصفت فقد وضعت علة قابلة له ثم قال جميعا عن هذا قلنا واذا سلم أن له علة فاعلة فقد سلم كونه معلولا قلنا) تسمية الذات الى قوله والمعلولات بريدان الاشهر يعي بش تسليم تلك الذات الحاملة للصفات علة فاعلة فزعمهم ان يكون لها علة فاعلة ولم يدل وجوب المعلول وجود صفات مادية اليه رها نكسك على موجود ليس له علة فاعلة فقتلنا عن يدل على ما ليس له ذات وصفت وافتاد على ان ليس له سبب فاعل وقلت وهذا الغلط العناد لم يحسب دليلهم ولو سلمت الاشهر بآلة الفلسفة ان ما ليس له علة فاعلة فليس له علة فاعلة لا ينكسر بذلك قولهم لان الذات الذي وضعوا اغشى قابلة للصفات الاول اذ يفتون ان الصفات زائدة على الذات وليس بصفتها صفات ذاتية كما صنعت ذلك المنصاري ثم قال (فان قيل) كما يجب اني قوله للزم التسلسل واقتضى الامر ان موجود لا يعمل له كمال في العلة الفاعلة ثم قال جميعا لهم مدقتي الى قوله في محل (قلت) هذا قول لا ارتباط له بهذه السلسلة لا ما حكاها عن الفلسفة ولا على ما قاله جميعا هم فكانت قول سفسطائي وقال ان القول في وجوب تنهاى العمل القابلة ولا تنهاها الانسبة بينه وبين المسئلة للتكامل فيها وهي من شرط الفاعل الاول ان يكون له علة فاعلة وذلك ان الفاعل من تنهاى العمل القابلة غير الفاعل من تنهاى العمل الفاعلية فان من سلم وجود العمل القابلة فثبت ضرورة قطع تسلسله باعلة فاعلة أولى خارجة عن الفاعل الاول ضرورة كاسم وجود فاعل اول خارج عن المراد القابلة فالفاعل الاول ان كانت له مادة فخلست تلك المادة متحد ولا في القابلة الاولى ولا في اتحادها من القول بل لسائر الموجودات بل تلزم تلك المادة التي للفاعل الاول ان كان له مادة ان تكون مادة خاصة به وبالجهة فيكون له وذلك اما بان تكون هي الاولى له او بان تنتهي الى قابلة أولى وبالجهة فيكون هذه القابلة اوسع من جنس القابلة المشتركة في وجود سائر الموجودات الصادر عن الفاعل الاول لكن ان كانت المادة شرط في وجود الفاعل الاول فليس يلزم ضرورة ان تكون شرط في وجود كل الفاعلات لفعولات فتكون المادة ليست شرط في وجود فعل الفاعل فقط اذ كان كل فاعل اغنى بفعل في قابل بل وان يكون شرط في وجود الفاعل فتكون كل فاعل جميعا وهذا كماله لتسليم الاشهر بآلة التسلسل فان قالوا ان هذه الذات الموصوفة بهذه الصفات هي عندكم ليست بجسم وهذا غير ما ينبغي اليها الا كما يدل الجدل في هذه السلسلة ولما افاد بال البرهانية في كتب القدماء التي تتوقف هذه الاشياء بمخاصة في كتب الحكم الاول لما أثبت في ذلك ابن سينا وغيره من ينسب الى الاسلام اني له شيء في ذلك ما أثبتوا من هذا العلم هو من جنس الاقوال المنظمة لانهم مقدمات عامة لخاصة أي خارجة من طبيعة المفوض عنه وقوله قلنا فافصلا فقد انقطع الى قوله ولا صفته (قلت) هذا شيء لا تسلمه انصوب بل يتوكل ان من شرط الفاعل الاول ان لا يكون قابلا لصفة لان القول يدل على هيولى وذلك انه ليس يمكن أن يقطع التسلسل بوضع فاعل باي صفة انتهي بل بفعل لا يكون له فاعل اصلا ولا موصوف بصفة يلزم منها ان يكون له فاعل وذلك ان وضع الصفة الافاعلية الاولى يقوم به فاعله غير شرط في وجوده فاعتد انهم متعصبين فان كل ماله شرط في وجوده فافتقرنا بالشرط هو من قبل علة غيره لان التي لا يمكن ان تكون علة لمقارنته لشرط وجوده كالا يكون علة لوجود نفسه لان الشرط لا يخلو ان يكون قائما بذاته من دون

﴿ ١١ - ﴾ تهاقت ابن رشد فيها غير منقسم (وأما على تقدير عدم انقسامها) فلا يكون لها في الجسم المنقسم ويحكم دفع هذا التقصيص بان يقال القوة الوجهية لا تدرك الأجزاء التي هي كذا وكذا وادراك صورة الأجزاء الجسمانية من حيث هي كذلك يكون بأدراك تلك الشخص الجسماني ولا يحطه الإدراك عنه إلا بان ترسم صورة الإدراك أصالة في القوة الوجهية ولذلك كانت القوة الوجهية قوة جسمانية حال في جسم منقسم إلا أن القول بما ذكره القوة من غير انطباع صورة المدرك فيها

لا يطابق أصولهم (وايضاً) فالمدادونه غافلة في الجسم المنقسم مع كونهما غير منقسمين بخلاف النفس من وجه آخر (الهم الان يقال)  
المدادونه ليست صفة هو جوده في الشخص كاتمة كقيام السواد بالجسم بل هي أمر اعتباري لا وجود له في الخارج أصداً لان لا يكون حالاً  
فيها كحلولها لاعتراض في الجسم بل الشخص متعصبه كاتمة فيه سائر الماهيات الاعتبارية وبها عدمية ثم لو سلم أن انقسام الحبل الى  
أجزاء ثمانية في الوضع وجوب ٨٢ انقسام الحبال كذلك لكن لان سلم أن النفس محل تلك الصور والذات قوله حتى يلزم من

صكون النفس جسداً  
منفصلاً انقسام تلك  
الصور وانما يلزم ذلك  
أن لو كان العلم باوتسام  
صورة المعلوم في العالم  
ولعل العلم يكون بانكشاف  
الاشياء على النفس من  
دون ارتسام صورته فيها  
بل في مجرد خرقه لخطها  
النفس من هناك كما  
تدرك ما تنقسم مسن  
الجزئيات في الانقسام وقد  
يستدل من أن الادراك  
التفصيلي ضروري بغيره  
وجود صورة المدرك  
في المدرك ما تدرك اشياء  
لا وجود لها في الهميان  
منها ما هي ممكنة الوجود  
ومنها ما هي محتملة الوجود  
وغير بينهما وبين غيرها  
وتحكم عليها بالاحكام  
التيوتية الصادقة  
والمعلوم انه صرف لامتياز  
فيه ولا انصاف له  
بأوصاف ثبوتية فلا بد لها  
من وجود وان ليس في  
الخارج فهو في النفس  
ويرد عليه أن اللازم مما  
ذكر ثبوت وجود ذلك  
الاشياء في الجمله لا يثبت  
وجوده في أذهاننا  
لجواز أن تكون وجوداتها

اقتراضه بالشرط ففتحنا الى علة فاعلة التركيب مع الشرط اذ لا يكون الشيء علة في وجود شرط وجوده  
لكن هذه كلها أمور عامة وبالجمله فهذه المسئلة ليس يمكن أن يتصور فينا شيء يقرب من اليقين من هذه  
الطريقه وذلك لاشتراك الاسم الذي في واجب الوجود ذاته وفي الممكن من ذاته الواجب من غيره وفي  
سائر المقدمات التي رد عليها (المسئلة الثاني) قال أبو حامد فلو علم أن العلم والقدرة الى قوله وأوجب الوجود  
(ثم قال) أبو حامد ادعائي هذا القول وهذا هو الأول الى قوله فلا استحالة فيه (قلت) هذا انه كبر من  
القول في معنى واحد والفصل في هذه النصوص هو في مسئلة واحدة وهي هل يجوز فبقائه علة كائنه أن  
يكون له فاعل أو لا يجوز ذلك ومن أصول المتكلمين أن اقتراح الشرط بالشرط وطعن باب الحائر وأن كل  
حائر يحتاج في وقوعه وخرجه الى الفعل الى الخرج والى مقارنة الشرط بالشرط ولأن المقارنة هي  
شرطي وجود الشرط وليس يمكن أن يكون الشيء علة في شرط وجوده ولا يمكن أن يكون الشرط  
هو العلة الفاعلة لوجود الشرط فطناً ذاتها ليست علة فاعلة لوجود العلم بها ولا كنهها شرطي وجود العلم  
فأنها لو لم تكن بدعي هذه الأصول من علة فاعلة أو وجبت اقتراح الشرط بالشرط وهكذا  
الحال في كل مركب من شرط وشرط ولكن هذا كله ينكر على الفلاسفة بوضعهم السبعاء قدوة وهي  
ذات وصفات ولا يصفون لها فاعلاً على الغير الذي هو الفاعل في الشاهد في ما يلزم من ذلك إلا أن  
يصنعوا أن هذه ما تارها بتدري الى ربط قديم من رابط قديم وهو نوع آخر من الزناط غير الذي في  
الكائنة الغاسدة فإن هذه كلها مواضع شديدة أمارضهم أن هذه الصفات ليست متعومة بها  
الذات فليس يصحح فإن ذاتها استكملت بصفات صارت بها كل وأشرف ذاتها متعومة بتلك  
الصفات فأنما العلم والقدرة والآراء صيرنا أشرف من الموجودات التي ليست بعالم والذات من التي  
قامت بها هذه الصفات هي مشتركة انسا ولا عبادات تكفي يكون أمثال هذه الصفات اهر اصنافاً  
لذا تنافها كله من قول من لم يرتض بالصفات النفسانية والعرضية (قال أبو حامد) ويرد عليه أن يتبع  
الى قوله الى غير ذاته (ثم قال) راد عليهم وهذا كلام لفظي الى قوله اللفظية (قلت) والكيال هي ضربين  
كامل بذاته وكامل بصفات افادته الكيال وتلك الصفات تلزم ضرورة أن يكون كاملة بذاتها الانها  
كانت كاملة بصفات كائنية بسئل أينافي تلك الصفات هل هي كاملة بذاتها وبصفات فنحنس الامر  
الى كامل بصفاته والكامل بغيره محتاج ضرورة وعلى الأصول المتقدمة اذا علمت الى مقابلة صفات  
الكيال والا كان انصافاً أو الكيال بذاته فهو كالموجود بذاته فالحق أن يكون الموجودات  
كامل بذاته فإن كان ههنا موجود بذاته فحب أن تكون كاه لا بذاته وغبنا بذاته والا كان مركباً من  
ذات ناقصة وصفات مكمل لتلك الذات ما ذا كان ذلك كذلك فاعلة والوصوف فيه واحد مناسب  
اليه من الاقوال التي وجب انها صدرت عن صفات غير ذاته في هي طريق الاضافة (قال أبو  
حامد) محباً للفلاسفة وما شنع أن تكون نحن والباري تعالى في هذا المعنى بحال سوي أعني أن  
كون الكيال لذاته بصفات كائنية (فان قيل) اذا أثبت ذاتاً الى قوله من بعد (قلت) والتركيب  
ليس هو مثل الوجود لان التركيب هو مثل التعريف أعني صفاتاً تفعلها فذا علة ذات الاشياء  
التي تلبت التركيب والوجود وصفة هي الذات بغيرها ومن قال غير هذا فقد اخطأ وأيضاً المركب

في بعض الامور الغائبة عنا كقول الفاعل مملو لا يكون ثمة او تعدد كنه الى الموجوده كافي  
في ادراكها (وما يقال) انه لذات لا لاشياء وجوده على في الجمله فالظاهر أنها موجود في أذهاننا لكونها معلومة لنا في غير معتد به في  
أمثال هذه المقامات (فان قلت) لم يكن للاشياء وجود في نفوسنا بل في الامور الغائبة عنا فكانت مدركه لنا دائماً او غير مدركه لنا  
أصلاً لا وادركها في وقت دون وقت لزم الراجح بلا مرجح (قلت) لان ذلك لم لا يجوز أن يكون إدراك تلك الاشياء انيطعة

في الأمور الثلاثة غنا متوقفا على وجه النفس وروال المانع وتحصيل استتارها بجلالاتها من غناك فلا بدوم ادراكنا لعدم دوام شرطه لعدم الارتسام فيها ثم نقول لم لا يجوز أن تكون النفس بهذا الهيكل المحسوس و يكون انطباع الصور والمعرفة في قوتها قواها كان انطباع صور المحسوسات في قوتها والانسليم أن كل ذرة حتمانية فهي منقسمة حتى يلزم انقسام تلك الصور (الوجه الثاني) انفسه المفهوم الكلي وذلك ظاهر لاستتاره ولابد أن يكون ذلك الكلي مجردا ٨٣ عن جميع الواحدي المادية من

ليس بقسم المركب من ذاته ومركب من غيره فليزم أن ينتهي الأمر إلى مركب قد كايتهى الأمر في  
الموجودات إلى وجود قديم وقد كلفنا في هذه المسئلة في غير موضع وأيضاً إذا كان الأمر كما ظنهم أن  
التركيب أمر لا يهمل في الوجود فليقال إن قوة كون وجود مركب من ذاته فشيء واحد متحرك فمن ذاته  
وإن وجد متحرك من ذاته فشيء واحد متحرك ومن ذاته لا توجد وجوداً معدوماً هو خروج ما بالقوة إلى الفعل  
وكذلك الأمر في الحركة والمتحرك وليس كذلك الموجد لا توجد ليس صفة زائدة على الذات فكل موجود  
يمكن أن يتقدم وجوداً بالقوة ويتقدم وجوداً بالفعل فهو موجود بذاته والحركة وجودها مع القوة  
الحركة فلذلك احتاج كل متحرك إلى محرك والفصل في هذه المسئلة أن المركب لا يتخلو أن يكون كل  
واحد من جزأيه وأجزاء التي تركب منها شرطاً في وجود صاحبه بحيث يختلفان الحال في المركبات  
من مواد صور عند المشائين أولاً لا يكون كل واحد منها شرطاً في وجود صاحبه أو يكون أحدهما شرطاً في  
وجود الثاني والثاني ليس شرطاً في وجود الأول فاما القسم الأول فليس يمكن أن يكون قدما وذلك أن  
التركيب نفسه هو شرط في وجود الآخر فليس يمكن أن تكون الآخر هي على التركيب ولا التركيب  
على نفسه إلا لو كان الشيء على نفسه وذلك أمثال هذه المركبات هي كائنه قاطبة ولا بد له من فاعل  
يخرجها من العدم إلى الوجود واما القسم الثاني أعني أن يمكن لواحد من الجزأين شرطاً في وجود  
صاحبه فإن أمثال هذه إذا لم يكن في طباع أحدهما أن يلزم الآخر فانه ليست تركب الآخر كبر خارج  
عنها إذا كان التركيب ليس من طباعها الذي به تقوم ذاتها أو يتبع ذاتها وأما أن كانت طباعها تقتضي  
التركيب وهما في أنفسهما قديمان فحيث أن يكون المركب منهما ما قدما لكن لا بد له من فاعل تقدم  
الوحدانية لأنه لا يمكن أن يوجد شيء قديم الوحدة إذ أنه لا بد له من فاعل في وجود الآخر  
والآخر ليس شرطاً فيه كالحال في الصفة والموصوف المتبر جوهرة فإن كان الموصوف قدما ومن شأنه أن  
لا تفارقه الصفة قديم التركيب وإذا كان هذا هكذا ليس يصح أن يجوز تجزؤ وجود مركب قديم لأن اثنين  
على طريق الأشهر أن كل جسم محدث لا نه أن وجود مركب قديم وحدت أراض قديمة أحدها  
التركيب لأن أصل ما عتق عليه وجوب حدوث الأعراض أنه لا يكون إلا اجزاء على تركب منها الجسم  
عندهم لا بعد اشتراك فاذا جوزوا مركباً قديماً يمكن أن يوجد اجتماع في تقدمه افتراقاً وهو كالم تقدمه  
سكون فاذا جاز هذا يمكن أن يوجد جسم ذو أعراض قديمة ولم يعمهم أن ما يتخلو من المواد حدث  
وأيضا قيل أن كل مركباً غائياً يكون واحداً من قبل وحدة موجودة فيه وتلك الوحدة إما توجد فيه من  
قبل شيء هو واحد بذاته وإذا كان ذلك كذلك فالواحد عاهاً واحداً تقدم على كل مركب وهذا الفاعل  
الواحد أن أول ما فعله الذي هو فاعله جميع الموجودات الواحدات التي بها صارت موجودة واحدة  
وقبل دائم أزلي لا في وقت دون وقت فإن الفاعل الذي يتعلق به لا بالمفرد في حين خروجهم من القوة  
إلى الفعل هو فاعل محدث ضروريه وقوله محدث ضروريه وأما الفاعل الأول ففيه يتعلق بالمفرد  
على الدوام والفعول لا تتعبر به القوة وهي على الدوام ففيه هذا ينبغي أن نفهم الأمر في الأول تعالى مع  
جميع الموجودات وهذه الأشياء لا يمكن أن تتبين في هذا الموضع فلنضرب عنها إذا كان القرض  
أعنا هو أن يتبين أن ما يحتوي عليه هذا الكتاب من الأقوال بل هي أقوال بل غير بها في أكثرها

وإن أوردته يجب أن يكون كذلك مطلقاً متنوع وما ذكر في سائرنا لا يفي بذلك لأن التحدُّر عن هذه الأرض بحسب الذات كاف في مطابقة للأشخاص ذات المقادير والأوضاع والأشكال المختلفة لأن مطابقة تلك الأشخاص بحسب ذاته لا باعتبار أوله في عمله واقتراضه السبب الحاصل في المحل لا ينافي مطابقة بحسب الذات لتلك الكثرة المختلفة الأشكال والأوضاع والمقادير ولأن سلمنا ذلك ولكن لا نسلم أن الفعل لا يكون المحصور بصورة الموقوف في العاقل ولم لا يجوز أن يكون ابتداء الأشياء بنفس من دون ارتسام

صورة المعقول فيما بل مجرد آخر فخطفه النفس من هناك ولوسلم أن التمثل إنما يكون بمجرده بل صورة المعقول في العقل ولكن لا سلم أنه يلزم منه أن يكون المفهوم الكلّي مجردا عن جميع العوارض وأما يلزم ذلك لو كان حلوله فيها كحلول الأسود في الجسم وهو ممنوع ولعل هناك نوعا آخر من الحلول لا يلزم منه اتصاله بالخاصة انصف به الخلل من الموضوع والمقدار والشكل ويكره حلول الصورة العقلية في النفس من هذا القبيل ٨٤ ولوسلم ذلك فأما يلزم ما ذكر لو كانت الصورة العقلية كلية وهو ممنوع بل الكلّي هو

سقط طائفة وأعلى مراتبها أن تكون جدلية فإن الاكوار بل البرهانية قليلة جدا وهي من الاقوال بغير  
الذهب الأبرزين مائر المعادن والذرات الخالص من سائر الجواهر فأن ترجع الى ما كانه (قال أبو حامد) فكل  
مسالككم في هذه المسئلة تخصيلات الى قوله لا بما له (قلت) حاصل هذا القول في الاعتراض على من قال  
أن الاول يتقبل ذاته ويقتل غيره وان علم العالم بذاته غير علمه بغيره وهذا غير ما كان هذا يفهم منه فبيان  
أحدها أن يكون علمه بذاته بنفسه الشخصية هو علمه بغيره فهذا لا يصح البتة والمعنى الثاني أن يكون علم  
الإنسان غيره التي هي الموجودات هي علمه بذاته وهذا صحيح وبيان ذلك أنه ليست ذاته أكثر من علمه  
بالموجودات فإن كان الإنسان كسائر الاشياء فاعلم ما بهيته التي تخصه وكانت ماهيته هي علم الاشياء  
فعلم الإنسان ضرورة بنفسه وعلمه بسائر الاشياء لأنه كان غيرا فذاته غير علم الاشياء ذلك بين في  
الصانع فإن ذاته التي يسمى بها صانع ليست شيئا أكثر من علمه بالمصنوعات وأما قوله أنه لو كان علمه بنفسه  
هو علمه بغيره لكان نفسه نفسا له وإثباته إثباتا له فانه يرتد الى علم الإنسان بنفسه هو علمه بغيره لكان  
إذا لم يعلم الغير لم يعلم ذاته أعني إذا جهل الغير جهل ذاته وإذا علم الغير علم ذاته فانه قول صادق من جهة  
كاذب من جهة لأن ماهية الإنسان هي العلم والعلم هو المعلوم من جهة وغير المعلوم من جهة أخرى فإذا  
جهل معلوما ما فجهل جزأ من ذاته وإذا جهل جميع المعلومات فجهل ذاته فتنفي هذا العلم عن  
الإنسان هو تنفي علم الإنسان بنفسه لأنه إذا انتفى عن العالم المعلوم من جهة ما المعلوم والعلم شيء واحد  
انتفى علم الإنسان بنفسه وأما المعلوم من جهة ما هو غير العلم فانه غير الإنسان وليس بوجوب انتفاء هذا  
العلم عن الإنسان انتفاء علم الإنسان بنفسه وكذلك الحال في الاختصاص فانه ليس علمه بغيره وهو  
نفسه زيد وذلك قد علم زيد ذاته مع جهله بغيره (قال أبو حامد) فإن قيل هو لا يعلم الغير الى قوله لأن  
الذات واحدة (قلت) كلام الفلاسفة مع هذا الرجل في هذه المسئلة يعني على أصولهم يجب أن نتقدم  
فننتكلم فيما نعلمه من اذ لم نعلم ما موضوعه ومنها زعموا أن البرهان قادهم اليه لم يلزمهم شيء من هذا الزعمات  
كلها وذلك أن القوم زعموا أن الموجود الذي ليس بمجسم هو في ذاته علم فقط وذلك أنهم يرون أن  
الصورة إذا كانت غير عالمة لانها في موادها ذاتا وحدها ليس قائما في مادة علمها عالم وعلم ذلك بدليل أنهم  
وجدوا أن الصور المادية إذا تجردت في نفس من مادتها صارت علما وعقلا وان العقل ليس شيئا أكثر  
من الصور المجردة عن المادة وإذا كان ذلك كذلك فيما كان ليس مجردا في أصل طبيعته فالتى هي في  
العقل مجردة في أصل طبيعتها أخرى أن تكون علما وعقلا ولما كانت عقولات الاشياء هي حقائق  
الاشياء وإن العقل ليس شيئا أكثر من ادراك المعقولات فإن العقل منها والمعقول بعينه من جهة ما هو  
معقول ولم يكن هناك مغزاة بين العقل والمعقول إلا من جهة أن المعقولات هي عقولات اشياء ليست  
في طبيعتها عقلا وأما تصدير عقلا بغيره العقل صورها من المواد ومن قبل هذا لم يكن العقل منها هو  
المعقول من جميع الجهات فإن التي هي غير مادة العقل منها هو المعقول من جميع الجهات وهو عقل  
العقولات ولابد أن العقل ليس هو شيئا أكثر من ادراك النظام الاشياء الموجودة وترتيبها ولكنه واجب  
فيما هو عقل معارفه لأن لا مستند في عقل الاشياء الموجودة وترتيبها الى الاشياء الموجودة وتوابعها هو عقله  
عنها لأن كل عقل هو بهذا الصفة فهو تابع للنظام الموجود في الموجودات ومستكمل به وهو ضرورة قصر

الماهية بالمعروف بها وتسمية  
الصورة العقلية كلية بجزا  
باعتبار أن المفهوم المعلوم  
بها كلّي ونسبة الصورة  
العقلية اليها كنسبة صورة  
الفرس المنقوشة على  
الحديد الى ذات الفرس  
فيمكن ان الصورة المنقوشة  
على الحديد او مثال وشرح  
لفرس الموجود في  
الخارج لانها ساهبت  
حقيقة كذلك الصورة  
العقلية بالنسبة الى ماله  
تلك الصورة (لنقال)  
الادلة الدالة على الوجود  
الذهني دالة على أن  
الحاصل في النفس هو عين  
الماهية لا المتماثلات معها  
(لنا نقول) لا سلم ذلك  
بل اللازم منه وجود  
المفهومات المعقولة في  
قوة دركاة لشئ لا يلزم  
اتصاف الماديات بعلتها  
بالصفات الثبوتية وثلاثا  
يلزم تقديرها حين هي  
معدومة وأما ادعاء  
القوة المدركة التي يكون  
وجود المفهومات فيها  
هي النفوس البشرية فلم  
تدل عليه تلك الدلائل كما  
تحققنا آنفا (الوجه  
الثالث) أن النفس

الناطقة تقوى هي ادراك ذاتها وادراك ادراكاتها ولا شيء من القوى الجسمانية يدرك ذاتها  
وادراكاتها فلا شيء من النفس بقوة جسمانية فهي مجردة وهو المطلوب (وجوابه) أننا لا سلم أنه لا شيء من القوى الجسمانية  
يدرك ذاتها فثبت ان الحواس الخمس انظارا وكذا الحواس الخمس الباطنية لا تدرك ذاتها ولا ادراكاتها ولكن لا يلزم  
فيها الحكم الكلّي ولم لا يجوز أن تكون قوى أخرى جسمانية تفارقها في أنها تدرك ذاتها ولا ادراكاتها فان القوى الجسمانية

مخالفة الحقيقة فيجوز أن يثبت لأحد هذا حكم لا يثبت بالحق ولا يرى أن قوة العبر لا تغد الأحسان إذا كان العبر منه لا بالهين  
مختلف سائر الحواس الظاهرة فانها اغتادرك محسوسات ههنا ملاقاتها لحواس ودعوى أن كون الإدراك مدرك الذات وادراكه  
مشرط بتعدد الإدراك ممنوعة إلا أن تقوم عليها البرهان (الوجه الرابع) أن النفس الناطقة لو كانت قوة حالة في عضو من الأعضاء  
لكانت داخلة التعقل أو غير متعلقة له أصلاً والتالي باطل بقية لا نأندرك ٨٥ القلب والدماغ وسائر الأعضاء التي

يتوهم حلول النفس فيها  
في بعض الأوقات دون  
بعض فاقدم مثله (أما  
الملازمة) فلأن التعقل  
لا يكون لا يحصل ماهية  
المتعقل للعاقل أما بعينها  
كافي العلم المحسوس أو  
بصورتها كما في العلم  
الانطباعي فإن كان ادراك  
النفس ذلك العضو  
محصول عنه لم ندركه  
أبد إلا أن عين المتعقل  
هنا أدركه لم يكن يحصل  
عينه بل يحصل صورته  
لزم أن ندركه أبداً لأن  
حصول صورة العضو في  
النفس مخالفة في ذلك  
العضو وضاعف يمكن  
لاستزاج اجتماع الاثنين  
في مادة واحدة أو بحال  
(جوابه) أن الانسليم  
اللازم من مآذ كرهه لئلا  
من أن التعقل لا يكون إلا  
محصول ماهية العقول  
للعاقل أما بعينها أو  
بصورتها متمسك بل  
المتعقل حالة إضافية  
مخصوصة تحصل بين  
العاقل والمعتقل فإذا  
حصلت تلك الحالة  
الاضائية بينهما وبين محلها  
فلما كان أو مداعاً أو غيرهما

فما يقوله من الاشياء ذلك كان العقل مناهة صغرها عما تنصيه طابع الموجودات من الترتيب والنظام  
الموجود فان كانت طابع الموجودات جارية على حكم العقل وكان هذا العقل الذي فيه مقصراً عن  
ادراك طابع الموجودات فواجب أن يكون ههنا هي نظام وترتيب هو السبب في النظام والترتيب  
والحكمة الموجودة في موجود موجود واجب أن يكون هذا العلم بالنظام الذي منه هو السبب في النظام  
الذي في الموجودات وأن يكون ادراكه لا يتصف بالحكمة فهذه لأن الجزئية لأن الكليات معقولات  
تأبى للموجودات وتماخرت عنها وذلك العقل الموجودات تأبى له فهو عاقل ضروري بوجوده بعقله  
من ذاته النظام والترتيب الموجود في الموجودات لا بعقله شيئاً خارج ذاته لأنه كان يكون معلولاً  
عن الموجود الذي بعقله لا ذاته وكان يكون مقصراً وأذا فهمت هذه من مذهب القوم فهمت أن  
معرفة الاشياء بعلم كلي هو علم ناقص لأنه علم باليات القوت وأن العقل المفاخر لا بعقل الذات وأنه لعقله  
ذاته به قل جميع الموجودات إذ كان عقله ليس شيئاً أكثر من النظام والترتيب الذي في جميع  
الموجودات وذلك النظام والترتيب هو الذي تنقلبه القوى الفاعلة ذوات النظام والترتيب الموجود  
في جميع الموجودات وهي التي تسمى الفلسفة الطبايع فانه يظهر أن كل موجود فيه أفعال جارية  
على نظام العقل وترتيبه وليس يمكن أن يكون ذلك بالعرض ولا يمكن أن يكون من قبل عقل شبيه العقل  
الذي فينا بل من قبل عقل أعلى من جميع الموجودات وليس هو كالأول ولا جزئياً فإذا فهمت هذا من  
مذهب القوم انجحت لك جميع الشكوك التي أوردناها هذا الرجل عليهم في هذا الموضوع وإذا أنزلت أن  
العقل الذي هنا لك شبيه بعقل الإنسان لحقت تلك الشكوك لهذا كونه فأن العقل الذي فيها هو الذي  
يلحقه التمدد والكثرة وأما ذلك العقل فلا يلحقه شيء من ذلك وذلك أنه يرى من الكثرة إلا حقه فله  
المعقول لا تسو ليس يتوهم رقيه مقارنة بين الإدراك والإدراك وأما العقل الذي فينا فادرك ذات التي تغير  
ادراكه أنه مبدأ الشيء وكذلك ادراكه غيره غير ادراكه ذاته فوجه ما ولكن فيشبه من ذلك العقل وذلك  
العقل هو الذي أناده هذا الشيء وذلك أن المعقولات التي في ذلك العقل برتشة من التفاصيل التي لحقتها  
في هذا العقل منها مثال ذلك أن العقل اغتاصاروا المعقول من جهة ما هو معقول لأن ههنا عقله لا هو  
المعقول من جميع الجهات وذلك أن كل ما وجد فيه صفة ناقصة فهي موجودة له ضرورية من قبل  
موجود فيه تلك الصفة كاملة مثال ذلك أن ما وجد فيه حرارة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء  
هو حار بمرارة كاملة وكذلك ما وجد فيه حياة ناقصة فهي موجودة له من قبل شيء كامل وكذلك  
ما وجدنا قلة بعقل ناقص فهو موجود له من قبل شيء هو عاقل بعقل كامل وكذلك كل ما وجد له فصل  
عقلي كامل فهو موجود له من قبل عقل كامل فإن كانت أفعال جميع الموجودات أفعالاً عقلية كاملة  
حكيمه وليست ذوات عقول فيها ناعقل من قبله صارت أفعال الموجودات أفعالاً عقلية ومن لم يفهم  
هذا المعنى من صفاء الحكيم هو الذي يطلب هل المبدأ الأول بعقل ذاته أو بعقل شيئاً خارج ذاته  
فإن وضع أنه بعقل شيئاً خارج ذاته لزمه أن يستكمل بغيره وإن وضع أنه لا بعقل شيئاً خارج ذاته  
لزم أن يكون حاملاً بالموجودات واليهيب من هؤلاء القوم أنهم زعموا الصفات الموجودة في الباري تعالى  
وفي الخلق ذات عن التفاصيل التي لحقت في الخلق ذات و جعلوا العقل الذي فينا شبيهاً بالعقل الذي فيه

من الأعضاء حصل شعور القوة الفاعلة وتحملها وإذا لم تحصل لم يحصل لها شعور به (وإن سلمنا أن التعقل لا يكون لا يحصل ماهية  
المعقول للعاقل) لكن لا نسلم أن ادراك النفس يتعقله يحصله لزم أن يدركه أبداً أو دائماً ذلك لو كان حصوله عنه  
كافياً في ادراكه (ولم) لا يجوز أن يكون موقوف على شرط آخر كما تنويه وغيره فإذا حصل الإدراك وإذا لم يحصل لم  
يصلنا أن ادراكه الحاصل إذا كان باعتبار حصوله لزم أن يدركه دائماً ولكن لا نسلم أن ادراكه كان باعتبار حصوله ضروري له

فأشأ (قولهم) لأن حصول صورة المصورة في القوة المعالة الحادثة في ذلك العنصر يتلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة مجموع وخامسا بالزم  
ذلك لو كانت صورة المصورة المعالة للمصورة وليس كذلك بل الصورة شبح ومثال لا محال ولا مشاركا له في الحقيقة وقد عرفت أنه لا دلالة  
للدلالة الدالة على الوجود الذهني على كون الحاصل في النفس الانسانية عين ما به ما يقال (ولو سلم أن الصور عاقلية مماثلة  
للأخر الخارجية) فلا تسلم لزوم ٨٦ اجتماع المثلثين في مادة واحدة بل اللازم هو حصول أحد المثلثين في الآخران كأن ارتسام

وهو أحق شيء بالتنزيه وهذا كاف في هذا الباب ولكن على كل حال فلنذكر باقي كلام هذا الرجل في هذا  
الفصل وننبه على القلق اللاحق فيه (أوجه الثاني قال أبو حامد) هو أن قولهم في قوله من كل وجه  
(قلت) بمحصل الكلام ههنا في سؤالين (أحدهما) كيف صار علمه بذاته وعلمه بغيره وقد تقدم الجواب  
على ذلك وانه وحده في عقل الانسان من ههنا ما هو الذي وقفنا على وجوده في العقل الأول  
(والسؤال الثاني) هل هو يشكرك علمه بشكركه له لومات فانه يحيط بجميع المعلومات المتناهية وغير  
المتناهية على الوجه الذي يمكن أن يحيط علمه بغير المتناهي (والجواب) عن هذا السؤال انه ليس يمتنع  
في العلم الأول أن يوجد فيه مع الاتحاد تفصيل بالمعلومات فانه لم يمتنع عند الفلاسفة أن يكون علم غيره  
وذاته علماً معترفاً من جهة أنه يكون هناك علوم كثيرة وانما الممتنع عندهم أن العقل مستكمل بالمعقول  
ومعقول عنه فهو عقل غيره على جهة ممانعة له نحن ان كان علمه معلولاً عن الوجود المعقول لعله له وقد  
قام البرهان على أنه علمه لا وجوده والكثرة التي في الفلاسفة هو أن يكون عالماً لانفسه بل بعلمه ذاته على  
ذاته وليس يلزم من في هذه الكثرة منه تعالى في كثرة المعلومات الأعلى طريقة الجدل فلهذا السؤال  
من الكثرة التي عندهم الى الكثرة التي في المعلومات نفسه اقل من أفعال الأساطين لأنهم انهم  
كأن يكون تلك الكثرة التي هي من حامل ومجول كذلك يتفوق الكثرة التي هي العلم من قبل المعلومات  
لكن الحق في ذلك انه ليس تعدد المعلومات في العلم الأول يتعدد هاهنا في العلم الانساني وذلك انه يلحقها في  
العلم الانساني تعدد وجهين (أحدهما) من جهة انشغال الالات وهذا شبه التعدد الماكلي والتعدد الثاني  
تعدد هاهنا في أنفسها في العقل مناهي التعدد الذي يلحق الجنس الأول كالمثلثات الماكلي والتعدد الثاني  
جميع الأنواع الداخلة تحت شأن العقل مثلاً هو واحد من الأمر الكلي المحيط بجميع الأنواع الموجودة  
في العالم وهو يتعدد بتعدد الأنواع وهو بين انه اذا عرفنا العلم الأول عن معنى الكلي انه يرتفع في هذا  
التعدد وينتهي هناك فتعدد ليس شأن العقل منادراً كالأول كان العلم مناهو هو بعينه ذلك العلم الأول  
وذلك مسجول ولذلك أسدق ما قاله القوم ان المعقول حادث انتف عنه لا تعدد وهو العجز عن التكيف  
الذي في ذلك العلم وايضا قالوا العقل مناهو علم للوجودات بالثبوت لا علم بالفعل والعلم بالثبوت ناقص عن  
العلم بالفعل وكل ما كان العلم مناهي ككثرة كان أدخل في باب العلم بالثبوت وأدخل في باب نقصان العلم  
وليس يصح على العلم الأول أن يكون ناقصاً بوجه من الوجوه لا لإجديفه علمه بالثبوت لأن العلم  
بالثبوت هو علم في هيولى فذلك ترى القوم ان العلم الأول يجب أن يكون علماً بالفعل وان لا يكون هناك  
كيفية أصلاً ولا كثره متولدة عن قوة مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس وانما يمتنع عندنا نادر الك  
ماتنها به لانه لم لا المعلومات عندنا منفصلة بعضها عن بعض فاما ان وجد ههنا علم تحديقه  
المعلومات المتناهية وغير المتناهية في سعة سعة هذا كله ما يزعم القوم انه قد قام البرهان عليه عندهم  
واذا لم تفهم نحن من الكثرة في العلم الالهية الكثرة وهي متغيرة عنه فعمله واحد وبالقول سبحانه  
لكن تكيف هذا المعنى وتصوره بالحقيقة يمتنع على العقل الانساني لانه لو أدرك الانسان هذا المعنى  
ان كان علمه هو عقل البارئ تعالى ذلك مسجول ولما كان العلم بالثبوت عندنا هو العلم بالفعل  
علمنا علمه هو وأشبه العلم الشخصي به العلم الكلي وان كان لا كلاً ولا تخصصياً ومن فهم هذا

الصورة في العنصر أو  
حصول أحد المثلثين فيها  
يحصل في المثلث الآخران  
كان ارتسام الصورة في  
القوة المعالة ولم يبق الدليل  
على استحالة شيء منها  
(فان قلت) اذا تفصل  
الجسم الذي هو محل  
الناطقة فقد تفصل صورته  
الجسمية والناطقة الحادثة  
في مادتها الناطقة فتنشأ  
بصورة تلك الصورة  
الجسمية والناطقة أيضاً  
حالة في تلك المادة فيجتمع  
فيها صورتان جسميتان  
أو نوعيتان مختلفتان  
أحداهما جسمية والأخرى  
هذه تلك الحال في الحال  
في الشيء حال في ذلك الشيء  
(قلت) لا تسلم أن الناطقة  
حالة في المادة بل هي حالة  
في الجسم المركب من  
المادة والصورة ولو سلم  
فلا تسلم انه يلزم عليه أن  
تكون الصورة العقلية  
الحالة في الناطقة حالة في  
المادة حتى يلزم اجتماع  
المثلثين في مادة واحدة وما  
ذكر من أن الحال في الحال  
في الشيء حال في ذلك الشيء  
مجموع فان حصول أحد  
الشيئين في الآخر ليس

غباراً عن مقولتهم بما رأوه كان والالم يكن أحدهما كونه حال في الآخر  
أولاً من العكس بل هو عبارة عن الاختصاص الناعت ولاشك أنه لا يلزم من كون الشيء ناعته الشيء أن يكون ناعته له ولا يرى ان  
السرعة الناعته للحركة لا تكون ناعته للجسم الذي هو محل لتلك الحركة (لا قال) مبهامه لا يلزم اجتماع المثلثين في مادة واحدة  
ليكنه يلزم حصول أحد المثلثين في الآخر والحليل القائم على استحالة اجتماع المثلثين في محل واحد قائم بعينه ههنا فيلزم على تقدير حلول



أحد هـ في الآخر أيضا هـ ذم الامتنياز بينهما ما لم يحجب المادة ولو ازعمها فانه كونهما متساويين وأما المحجب العوارض قلنا سوى نسبتها اليهما  
(لانا نقول) لان تسليم عدم التمايز بالهوا وارض لان أحد هـ ما نعت لا شـ واخره منعت به وهذا القدر يكفي في التمايز بخلاف ما اذا  
كانا هـ ان في محل واحد ثم لم تزم اجتماع المثلين في مادة واحدة فلا تسلم استحالة اجتماع المثلين في مثل هذه الصورة بل الاستحالة  
انما تكون اذا كان المثلان موجودين بالوجود المتماثل وأما اذا كان اجتماعهما ٨٧ في المحل بأن يكون أحد هـ ما موجودا

فيه بالوجود العيني والآخر  
بالوجود الظلي فلا استحالة  
اذ السبب لاستحالة  
الاجتماع هو لزوم عدم  
الامتنياز بينهما واذا كان  
أحد هـ ما موجودا بوحده  
عيني والآخر بوجداني  
يحصل التمايز بينهما بهذا  
الاعتبار فلا يلزم المحذور  
ثم ان سلنا الملامزة فلا  
نسلم بطلان اللازم ولم  
لا يجوز ان يكون في بدن  
الانسان عضو صغير غير  
متنقل ولا مصدر  
بالتشريح لصغره وبكون  
حلول الناطقة في ذلك  
المعضو وما يقال من انها  
لو كانت منقطعة في عضو  
من اعضائها لبدن لكان  
أولها الاعضاء بذلك هو  
العضو الرئيس وذلك هو  
القلب أو الدماغ على  
اختلاف الرأي فتكون  
على تقدير كونها حالة في  
المستوحاة في أحدهما  
دون سائر الاعضاء فتبقى  
غير متميزة كالاجنثى (ثم)  
ان نذكره من الدليل  
لزم انما كون النفس  
عالمه مصغراتها دائما وغير  
عالمها دائما لان ادراكها  
لهما بموصول أعينها لها

فهم معنى قوله تعالى لا يرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض وغير ذلك من الآيات الواردة في  
هذا المعنى (قال أبو حامد) وقد خاف ابن سينا عند هذا غير من الفلاسفة الحق وقوله وتخييله (قلت)  
الجواب عن هذا كما به بما قلناه وذلك ان القوم انما نفروا أن يعرف غير من الجهة التي بها ذلك الغير  
أخس وجودا للثاني يرجع المعلوم عنه والاشرف وجودا أخس لأن العلم هو المعلوم ولم يتغير من جهة  
انه يعلم ذلك الغير بهام اشرف وجودا من العلم الذي يعلم به الغير بل واحسان يعلمه من هذه الجهة  
لانها الجهة التي من فيها وجود الغير عنه وأما النظر في حواجز كثرة المعلومات في العلم الاولى فسميثة  
ثانية وقد ذكرناها ولم يفر القوم من أجل هذه المسألة الى القول بأنه لا يعرف الا ذاته كما زعم هذا  
الر حل بل من أجل ما قلناه وهو بالجهة للثاني علمه عنها الذي في غاية المخالفة له فان سئلنا انما لم  
أن نجمع بين القول بأنه لا يعلم الا ذاته ويعلم سائر الموجودات يعلم اشرف عما يعلم به الا انفسا ان كان  
ذلك العلم هو ذاته وذلك من قولنا ان علمه بنفسه وبشيره بل بجميع الاشياء هو ذاته وان كان  
لم يشرح هذا المعنى كما شرحناه ولذلك ليس قوله هذا هو عين التناقض ولا أقصى من سائر الفلاسفة  
بل هو قول جميعهم واللازم من قول جميعهم واذا قرر هذا لك فتدبر انك قد سمعنا ما جابه هذا الرجل من  
الحل على الحكيم مع ما يظهر من موافقة الرجل لحلهم في أكثر آرائهم (قال أبو حامد) جميعا من  
الفلاسفة فان قيل اذا ثبت الى قوله وهذا محال (ثم قال) أبو حامد بجميع ما قلناه من ان العلم واحدا الى  
قوله كبراهين الهندسة است (قلت) هذا كما كلام طويل غاية شغاف أو جدلي ونصوير ما حكا في نصرة  
الفلاسفة في كون علم الله متفردا بمقتضى مقتضى ماله نظهر ان في المقولات هنا أحوال لا تتكرر في مقولات  
المقولات بكثير كما كان يظهر في الموجودات أحوال لا تتكرر في المقولات بكثير تماثل في الشيء واحد  
وموجود ضروري وممكن وان هذا اذا كان موجودا فهو دليل على وجوده علم مستفيض معلوم  
كثير بل غير متناهية فالحجة الاولى التي استعمل في هذا الباب ما ظهر من الامور والذهنية التي تلقى  
المقولات في النفس وهي في مشيئة بالاحوال في الموجودات عند اعتبار الاضافات الموجودة فيها  
والاستلاب وذلك ان الاضافة اللازمة للمقولات يظهر من أمرها انها أحوال لا تتكرر في المقولات  
بل هو محتج على ذلك بان الاضافة اللازمة للامور المضافي من هذا الباب فهو يماند هذه الحجة  
فان الاضافة والمضافين علوم كثيرة وان علمنا بالامور مثلا علمنا بالاب والابن والحق ان الاضافة  
صفزائدة على المضافين من خارج النفس في الموجودات وأما الاضافة التي في المقولات فهي ان  
تكون حال الاولى منها من ان تكون صفة زائدة على المضافين وهذا كله لانه شبه العلم الانساني في العلم  
الاولى ورام ان يحلها بما يظهر في العلم الانساني فقد نقل الحكم من الشاهد الى الغائب في موجودين  
في غاية التباين والى ما يوجد من مشتركين في النوع أو في الجنس بل يختلفان غاية الاختلاف وأما  
الحجة الثانية فهي اننا تعلم الشيء علم واحد ونعلم اننا تعلم بهام هو حال في العلم الاول لا صفة زائدة عليه  
والدليل على ذلك انه لا يفرق بين ما يعلمه من ان هذا العلم هو علمنا بانه لا تسلسل فلا  
معنى له اذ يعرف من أمره انه تسلسل وليس يلزم من كون العالم عالما بالشيء فلا قلنا انه يعلمه انه  
يعلم ان يكون اذا علم بهام فقد علم علما زائدا على العلم الاول بل العلم الثاني هو حال من أحوال العلم  
الاول ولذا لم يمتنع عليه المروا في غير نهاية ولو كان علما كما ثبت انه زائد على العلم الاول لم يصح

يلزم كونها عالم بها دائما وما يحصل له صورها فيلزم ان لا تكون علمتها بالذات او بالانضمام اجتماع المثلين في محل واحد هو النفس  
الناطقية وكلها محال لان كثير من صفات النفس مدرك في وقت ولا يدرك في آخر (ورده) الحكماء المحققين بان صفات النفس  
منعقدة في ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها والى ما يجب لها بعد معرفتها الى الاشياء الخارجية لما كبره بغيره عن المادة  
وغيره موجود في الموضوع والنفس مدركة للمعنى بالذات دائما كما كانت مدركة لذاتها دائما لو لم يتغير مدركة لنفسها بالذات بالذات

النافسة لفقدها أن شرط غير تلك الحالة (واعتراض) عليه أولاً بأن ادركها ذاتها إذا كان من قبيل الصنف الأول لم تكن مدركة لأدراكها كذا تدركه علوم غير متناهية (وأجيب) بأن العلم بالعلم ليس غيره بحسب الذات بل بحسب الاعتبار فقط فالأول أن يكون للعلوم غير متناهية متناهي بالاعتبار ولا استحالته فيه وثانياً بأن علم بالعلم ضرورة أن كثر من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس اليوم استغنى بها عما كان من الصنف الأول وأجيب بأن القوة وعدم الاستغناء عن

فيه المروءات غير نهائية وأما المحجة التي ألزم بها الفلاسفة المتكلمون من أن الجميع من المتكلمين يزعمون أن علوم الله تعالى غير متناهية وأنه علم واحد فهي مقابلة بحسب اعتقاد قول القائل لأمقاومة بحسب الأمر في نفسه هو معانده لا انشكاك لصدورهم عنها الألبان يصفون أن علم الباري تعالى ليس يشبه في هذا المعنى علم الخلق فإنه لا جهل من يعتقد أن علم الله تعالى لا يخالف علم الخلق إلا من باب الكبر فقط وهذه كلها أقوال جدلية والذين يعتقدون أن الله تعالى واحد وأنه ليس معلولاً عن المعلومات بل هو علها والشئ الذي أسماه كثره هو لعمري كثير وأما الذي الذي معلولاته كثيرة فليس بل من أن يكون كثيراً بل هو الذي به المعلولات كثيرة وعلم الأول لا يشك في أنه اتفقت عنه الكثرة التي في علم الخلق كالتي عنه النعم بغير المعلوم والمتكلمون يصنعون هذا من أحد أصولهم وأما هذه الأقوال التي قبلت هي متناهية كلها أقوال جدلية وأما قوله أن قصد هذه النافسة هو معرفة الحق وإنما قصد هذا إبطال أقوالهم وإظهار دعواهم بالباطل فقط لا يلبي به بل بالذين في غاية الشر وكيف لا يكون ذلك كذلك ومعظم ما استفاد هذا من أجل من النفاة وفاق الناس فيما وضع من الكتب التي وضعها أئمة استفادها من كتب الفلاسفة ومن تعاليمهم وهذا إذا دخلوا في شئ فليس من الواجب أن يشك فضلهم في النظر وما راضوا به عقولاً ولو لم يكن لهم الأصناعة المنطق لكان واجباً عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة تشكرهم عليها وهو معرف بهذا المعنى ودواع اليأس وقد وضعت فيها أناكليف وبقرائه لأسبيل إلى أن يعلم أحد الحق إلا من هذه الصناعة وقد بلغ السيلف إلى أن استخرجهم من كتاب الله تعالى أفيوزان استقدم كتبهم وتعاليمهم مقدار ما استفادوا منها حتى فاق أهل زمانه وعظم في هذه الأسلام صيته وذكر أن قول فيهم هذا القول وإن مصر بدهم على الإطلاق ودم علومهم وإن وضعناهم بخطون في أشباع العلوم الإلهية فانا لا نستخرج على خطهم من التوابع التي علموا بها في علومهم المنطقية وتقطع أنهم لا يزعمون على التوقيف على خطان كان آرائهم فإن قصدنا إظهار معرفتهم في الحق ولو لم يكن لهم إلا هذا الفصل لكان ذلك كافياً في مدحهم مع العلم بل أحد من الناس في العلوم الإلهية ولا يعتد به وليس بعضهم أحد من الخطأ إلا من عصاه الله تعالى بأمر إلى خارج عن طبيعة الإنسان وهم الأنداء فلا أدري ما حل هذا الرجل على مثل هذه الأقوال أسأل الله العزة والمغفرة من الزلل في القول والعمل والذي يحكه عن صفات ما من أتبع الشرع في هذه الأشباع الذي يتوله محققو الفلاسفة لأن قولهم قال أن علم الله تعالى وصفاته لا تنكسر ولا تقاس بصفات الخلق حتى يقال أنها الذات أو زائدة على الذات وقول المحققين من الفلاسفة والمحققين من غيرهم من أهل العلم والله الموفق الهادي (قال أبو حامد) فإن قيل هذا الإشكال في قوله في مسئلة مفردة قلت الكلام في علم الباري تعالى بذاته وبغيره مما يجبر على طريق الجدلي في حال المناظرة فبذلك أن ثبت في كتابه أنه لا ينتهي أفهام الجهور إلى مثل هذه الدقائق وإذا خيض معهم في هذا بطل معنى الألوهية عندهم فلذلك كان الخوض في هذا العلم محرماً عليهم إذ كان المكافئ في سعادتهم أنهم فهموا من ذلك ما طاقته أفهامهم ولذلك لم يقتصر الشرع الأول تعليم الجهور في تفهيم هذه الأشياء في الباري تعالى لوجودها في الإنسان كما قال الله تعالى لم تعبدوا إلا سبيح ولا يصبر ولا

التصديق بوجود تلك الصفات فيها لأن تصور هوانها دائم وكلامنا فيه ولا يخفى علينا أن هذا الجواب مكابرة ومخالفة لما يجدد الإنسان من نفسه فأنما نحن نعلم بالضرورة عدم علمنا بالقدرة والسخاوة والنسبة إلى غير ذلك من صفات النفس الخاصة الخفية في بعض الأوقات (ثم) أن الفرق بين الصفات الحقيقية والاضافية بأن الصفات الحقيقية مدركة للذات دائماً والصفات الاضافية مدركة حالة المتبادرة دون غير تلك الحالة لا تتناهى شرط أدراكها حيث هو المقاسمة مع كون كل منهما حاصلة للنفس دائماً لا بدفع النقص بالصفات الاضافية للنفس فإن ادراك النفس لها أن يحصل أنفسها الجازم أن تكون مدركة لها دائماً وإن كان يحصل مدركة صورها لأن لا تكون مدركة لها أصلاً لا من اجتماع المتناهي في محل واحد (فإن قلت) أدراكها يحصل لنفسها لأنها الأنفانية كانت أمور

اضافية والأمور الاضافية مشروطة في تعقلها بتعلل المضاف

بشيء به ضروريه متناهي تعقل الأمور الاضافية بدون المضاف إليه فإذا تعقل المضاف إليه تعقلت هي أيضاً والأفلا (قلت) إذا جاز أن يكون الشئ حاصلاً للنفس دائماً لا يتناهى شرط أدراكها كذا تدركه العلوم غير متناهية متناهي بالاعتبار ولا استحالته فيه وثانياً بأن علم بالعلم ضرورة أن كثر من الصفات الحقيقية القائمة بالنفس اليوم استغنى بها عما كان من الصنف الأول وأجيب بأن القوة وعدم الاستغناء عن

بشغل المضاف اليه لا سائرهم عدم اشتراطه بشرط آخر ( الوجه الخامس ) لو كانت النفس الناطقة حادثة في جسم لكن تعلقها بالآلات الجسمانية لأن القود الحادثة في الاجسام انما تفعل وتقبل بتوسطها ولو كان تعلقها بالآلات الجسمانية لكان كلما تعرضت لتلك الآلات كلال وضعف تعرض لها في تعلقها كلال وضعف لان اختلال الشريطة تفتي اختلال مشروطه كضعف قوة الاجسامات وقوة الحركة الحالتين في البدن بضعف كاف من الانحطاط لكن ليس كلما ٨٩ بعرض الآلات البدنية كلال

يعرض للنفس في تعانها  
كلال بل قد تكل  
الآلات ولا تكل في  
تعلقها بل اما تثبت واما  
تزد وتدهو ( لا يقال )  
استثناء نقص التالى  
هنا غير صحيح لان النقص  
الشيء المزمع تعرض له في  
تعلقه بضعف وكلال  
اكتال الآلة البدنية  
( لا نقول ) التالى هنا  
هو جنة كلية واستثناءه  
تقصيرها في وجوب كلي  
( وما ذكر ) من الوجبة  
الجزئية لا يدفع عنه بل ان  
الاجباب الجزئية لا تسمى  
رفع الاجباب الكلية بل  
انما ينافي في السلب الكلى  
ونحن ما دعينا ذلك وقد  
يقرر هذا السؤال على  
وجه المعارضة ( تقريره  
ان يقال ) لو عرض لقوة  
التعقل لاختلال الآلة  
وجب أن يكون التعقل  
بالآلة لكن المزمع حق  
كما في أول سن الانحطاط  
فاللزم منه وجوب  
حيث أنه مع الملائمة فان  
اختلال التعقل باختلال  
الآلة في أول سن  
الانحطاط لا يدل على ان  
العقل حال في الجسم عاقل

ينفى عنه شيئا بل واضطر الى تفهم معان في الدارى تعالى بتشبيهه بالحوارح الانسانية مثل قوله تعالى أولم يرأنا خلقناهم من عجل انثنا انعاما فهم اماما يكونون وقوله خلقت سيدى فهم هذه المسئلة هي خاصة بالامامه لا احسين الذين اطلعهم الله على الحقائق وذلك لا يصح بان ثبت في كتاب الا في الموضوعه على العذر بق البرهان وهي التي شأنها ان تقرر على ترتيبه وبعد تفهيم لآخر حقيق على أكثر الناس النظر فيها بل الحق البرهاني اذا كان ذا فطره فاقف مع قلة وجوده هذه النظرة في الناس كالكل في هذه الاشياء مع الجهل وهو بمنزلة من يسمي السم ابدان كثير من الحيوانات التي تلك الاشياء سموم لها فان السموم اغماهي امور ومخافة فانه قد يكون سمها في حق حيوان شئ هو غدا في حق حيوان آخر وهو كذلك الامر في الارامع الانسان اعني قد يكون رأى هو سم في حق نوع من الناس وغدا في حق نوع آخر فمن جعل الاراء كماله اكل نوع من انواع الناس بمنزلة من جعل الاشياء كلها اغذية لجميع الناس ومن منع النظر مستأمله بمنزلة من جعل الاغذية كلها سموم لجميع الناس وليس الامر كذلك بل فيها ما هو سم لنوع من الانسان وغدا لنوع آخر في حق الناس من هو سمه سم فقد اسحق القود وان كان في حق غيره غذاء ومن منع السم من هو في سمه غذاء حتى مات وجب عليه القود ايضا فلي هذا يعني أن يفهم الاراء في هذا ولكن اذا تعدى الشرير الى الجاهل في حق السم من هو في سمه سم على انه غدا فلهذا يعني على الطبيب ان يجتهد بصنائه في شفاؤه ولذا لما سخرنا نحن التكلم في مثل هذا الكتاب والا فاما كثر ان في ذلك يجوز لنا بل هو من اكبر المعامى او من اكبر القاصد في الارض وعقاب القصد به بل هو ما شر به واذا لم يكن بد من الكلام في هذه المسئلة فلنقل في ذلك بحسب ما تعلقه بقوة الكلام في هذا الموضوع هنئين لم يتقدم فبرامض بالاشياء التي يجب بها الارتياض قبل النظر في هذه المسئلة فنقول ان اقروا لنا النظر والى جميع الدركات وجدوا انما هاتين صنف عدل كالجواس وهي اجسام قائم بذاتها مشار اليها واعراض مشار اليها في تلك الاجسام وصنف عدل كالبقل وهي ماهيات تلك الامور المحسوسة وطباعتها اعني الجوواهر والاعراض ووجدوا ان ماهيات بالحقيقة فيها هي الاجسام واعني بالمعانيات للاجسام صفات هو جودة تلك ماهيات تلك الاجسام موجودة بالفعل ومخصوصة بقصد وزمن من الافعال بعد دعائها وخالف هذه الصفات الاعراض عندهم بان وجدوا الاعراض امور رازدة على الذات المشار اليها القائمة بنفسها محتاجة الى الذوات القائمة بها والذوات غير محتاجة في قولها اليها اعني الى الاعراض ووجدوا هذه الصفات التي ليست باعراض رازدة على الذات بل هي نفس حقيقة الذات المشار اليها القائمة بنفسها حتى في قوم ارتفاع تلك الصفات ارتفعت الذات وقوا على هذه الصفات في الموجودات المشار اليها اعني الاجسام من قبل افعال جميع جسم من تلك الاجسام انما صفاتها مثال ذلك انهم ادركوا الصفات التي بها صارت النباتات نباتات من قبل فعله الخاص به والصفات التي بها صارت الحيوانات حيوانات من قبل افعال الحيوان الخاصة به وكذلك ادركوا ان في لبيدات صور رايه الصفة تخصها من قبل افعال الجمادات انما صفاتها من انظر وافي هذه الصفات علوا انها في محل من تلك الذات وتجزئهم في ذلك المحل بانقلاب الموجودات المشار اليها من نوع الى نوع ومن جنس الى جنس

١٢ - تهايت ابن رشد بالآلة حيوان ان منه في ذلك الوقت ما نرى اخر من تعقله الذي هو بذاته كاستقراره في تدبيره البدن وتوجيهه الكلية الى ان لم يكن خالفا ( والجواب ان يقال ) لا نسلم ان لو كان تعلقها بالآلة الجسمانية لكان كلما تعرضت لتلك الآلات كلال وضعف تعرض لها في تعلقها كلالا وضعف وانما يلزم ذلك ان لم يكن ماهو شرط كمال التعقل من اعتدال الآلة باقيا في سن الانحطاط ويكون نقصان في سن الانحطاط وهو منوع لجواز ان يكون شرط كمال التعقل حياها معنا من اعتدال

الألقاب في سن الاخطاط ويكون النقصان في سن الاخطاط وأرداه في الزائد على ذلك الحد فلذلك لم يحصل التعقل حينئذ ثم إذا وقع اختلال في ذلك الحد في أول سن الاخطاط اختل التعقل أيضا (فان قيل) وتاما هو شرط كال التعقل من الاعتماد لا لاوجب بقاها التعقل على حاله لكن انزاعه يزداد ويكمل في زمان الكهولة فمن أين حصل ذلك الكمال حال اختلال البدن (قلنا) يجوز أن يقل المراج الحاصل في زمان ٩٠ السكولة أو فوق للقوة العاقلة من سائر الأمور جهة قلاجرم قوت القوة العاقلة حينئذ فإزداد العقل كمالا

بانتقال تلك الصفات وتغيرها مثال ذلك انقلاب طبيعة النار الى الهواء والصفة التي عنها تصدر  
فعل النار وهي التي بها سميت النار النار الى الصفة التي عنها تصدر فعل الهواء الخاص به وهي التي سمي بها  
الهواء هواء واستدلوا بضاهي وجود هذا الهل بكون الذات المشار اليها تنتقل عن غيرها كما استدلوا  
بالفعل على الصبر وقد لاشته لم يكن أن يتوهم أن الفعل والانفعال هما شي شواطينية واحدة  
فاعتقدوا من أجل هذا أن جميع الاجسام الفاعلة المتفعل تركبة من طبيعتين فاعلة ومتفعلة فسموا  
الفاعل صورا وما يغو جوهرها وسوا المتفعل موضوعا وعناصرها وما ذو ظهر لهم من هذا أن هذه  
الاجسام المحسوسة ليست اجسام بسيطة على ما يظهر للحس ولا مركبة من اجسام بسيطة اذ كان كل  
جسم له فعل وانفعال وزوال الذي يدرك الحس من هذه هي الاجسام المشار اليها المركبة من هذين  
الشئين اللذين سموا أحدهما صور وزوال الآخر مادوان الذي يدرك الفعل من هذه هي هذه الصور  
وانما انما تصير معقولات وعقلا انجردها العقل من الامر واقامتها هي التي هو موضوعا ومادة  
ووجدوا الاعراض تنقسم في النقل الى مثل هاتين الطبيعتين وان كان الموضوع لها بالحقبة اعني  
المحل الذي تقوم به هي الاجسام المركبة من ذلك المعنيين فلما عبرت لهم الامر بالمعقولات من الامور  
المحسوسة وثبتت لهم ان في المحسوسات طبيعتين احدهما قوفا والاخرى فعل فظنوا ان في الطبيعتين هي  
المتقدمة على الاخرى فوجدوا ان الفعل متقدم على القوة لكون الفاعل متقدما على المفعول ونظروا  
في العلل والمحلولات ايضا فانقضت بهم الامر الى هذه اولى هي بالفعل السبب الاول لجميع العلل فلم ان  
يكون قولا محض وان لا يكون فيها قوة اصلا لان كان فيه قوة لكانت معلولة من جهة وهذه من جهة فكل  
يكن اولى ولما كان كل مركب من صفة وموصوف فيه قوة وفعل وجب بعدهم أن لا يكون الاول  
ركبا من صفة وموصوف ولما كان كل يرى من القوة عندهم عقلا وجب ان يكون الاول عندهم  
مقتلا هذه هي طريقة القوم بمثلها فان كنت من أهل الفطرة فالتدبر لقول العلوم وكنت من أهل  
ثبات وأهل انخراج فترضك أن تنظر في كتب القوم وهو لهم لتتقف في كتبهم من حق أو سده وان  
كنت من تشكيك واحد من هذه الثلاثة فترضك أن تفرغ في ذلك الى ظاهرا للشرع ولا تنظر الى هذه  
ثلاثة المحذرة في الاسلاف فانك ان كنت من أهلها لم تكن من أهل اليقين والامن أهل الشرع فهذا هو  
محل حرك هؤلاء القوم ان يعتقدوا ان هذه الذات التي وجدوا انها مبدأ العالم انما بسيطة وانها علم  
فعل ولما رأوا ان النظام الموجود هنا في العالم وأجزائه هو صادق عن علم متقدم عليه ففرضوا أن  
هذا العقل والعلم هو مبدأ العالم الذي أنشأه أن تكون موجودا وأن يكون معقولا وهذا بعده من  
عارف الانسان في الاول والامر والنشوء وتبعث بالبحر وان يقع لوجه وجهه والكتبين من الناس  
انفصاح به حرام لمن وقع اليقين به لن لا سبيل له الى وقوع اليقين به لانه لا قتال له وانما سميتهم  
بأرق المادة جوهر فانهم لما وجدوا الحد الخاص بالبحر هو ان الفاعل بذاته وكان الاول هو السبب في  
ما قام من الموجودات بذاتها كان هو الحق باسم الجوهر واسم الموجود واسم العالم واسم المحي وجميع  
ان في التي أنشأه في الموجودات وخاصة ما كان منها من صفات التكامل وأما سائر ما صنع هذا الرجل  
هذا المذهب فهو شي غير معتد اليه الاعتد بالجهوز والعامة من الناس وهم الذين يجرم عليهم

والتجارب المقتضية لاستثنائات المحسوسات دون

الوجه الآخر فانه لا يكون أجدهم اولادهما والكلام في زيادة التعقل وكما به حسب زيادة قوة العقل لا بحسب زيادة الهيئة القلبية  
والا زيادة الهيئة تسبب اجتماع العلوم اغماهي بحسب زيادة الهيئة القلبية وذلك غير ما نحن فيه (الوجه السادس) القوة العاطفة قد  
لا يكون متكررا الا فاعيل ونكره ما بل ربما يتقرب ما وتعد ما وكل قوة حسية قد اغما بها كثره الا فاعيل فالقوة العاطفة ليست بقوة

لنصف مائة (أما) الصغرى فلان من كان أكثر من واحد فعلى العواصم والقراءة كان أقوى على ادراك الاشياء والعلوم الدقة والمعارف  
اليقينية والتجربة تصحيح ذلك (وأما) الكبرى فبدل علم التجربة وبالقياص (أما) التجربة فظاهرة فأنه يبلغ من القوة وكلاهما  
حسدا فيخترعه من فعلها فان الباصرة بعد النظر في قرص الشمس باستقصاء لا تدرك التور الضعيف والباسمة بهسمع العد  
الشديد لا تسمع الصوت الضعيف والاشامة بعد شم الرائحة القوية لا تحس ٩١ بالرائحة الضعيفة وكذلك حال الذائقة واللاصة

سماع هذا القول فقله وأما لوجوه بسيطة لا ماضية له ولا حقيقة ولا خبر له ما جرى في العالم  
ولا بما يلزم ذاته ويصدر منه الى آخر ما له هو كذا باطل كله فانهم ان وضعوا ماهية متفرقة عن المحل  
كانت متفرقة عن الصفات ولم تكن محلا لصفات الا ان تكون في محل فتكون مركبة من طبيعة القوة  
وطبيعة الفعل وهو ذو الماهية الموجودة باطلاق فالوجودات اغاصرت ذات ماهية به وهو الموجود  
العالم بالوجود باطلاق من قبل ان الموجودات اغاصرت موجوده ومقوله من قبل علمه بذاته  
وذلك انه اذا كان هو السبب في كون الموجودات موجودة ومقوله وكانت موجوده ذاتها ومقوله  
بعلمه فهو علمه كون ماهية ذاتها موجوده ومقوله والقول انما تعلمه ان يكون علمه بالموجودات على  
نحو علم الانسان الذي هو معلول عنها فعلمه بالموجودات على الضمن علم الانسان اذ تقدم العلم به  
على هذا النوع من العلم (وأما على مذهب الاشربة فليس له ماهية أصلا وذات لان وجودات  
لاماهية لها ولا هي ماهية لا يفهم وان كان قد ذهب بعض الاشربة الى انه ماهية خاصة بها فبغير الذات  
عن سائر الموجودات وهذه الماهية عند الصوفية هي التي يدل عليها اسم الله الاعظم وقوله ثم قال  
لخولاه لم تقصصوا من الكثرة مع الاتهام بل هذا الخاوي فانا نقول علمه بهين ذاته او غير ذاته الى قوله بذاته  
عين ذاته كلام في غاية الركاكة والتسليم به حتى انسان بالخزي والافتقار فان هذا هو الزام ان يكون  
الشكل المنزه عن صفات الحدوث والتغير والنقص على صفة الناقص المتغير وذلك لان الانسان من  
جوه انه شيء مركب من محل وعلم موجود في ذاته لا في محل لزم ان يكون علمه غير ذاته بوجه ما كاسلف اذا  
كان المحل هو السبب في تباين العلم والذات ولما كان الانسان انما كان انسانا وانما أشرف من جميع  
الموجودات المحسوسة بالفضل المقترب الى ذاته لا بذاته وجب ان يكون ماهية ذاته عقل وأشرف من  
الموجودات وان يكون متزه عن النقص الموجود في عقل الانسان وقوله فان قيل ذاته الى قوله وكذلك  
سائر الصفات قلت الشراة والتوجه في قوله أظهر فانه قد تبين ان من الصفات ماهو احق باسم  
الجوهرية من الجوهر القائم بذاته وهي الصفة التي من قبلها صا والجوهر القائم بذاته قائما بذاته وذلك  
انه قد تبين ان المحل لهذه الصفة ليس شيئا قائما بذاته ولا موجودا بالفعل بل اغا وجوده له القيام بنفسه  
والوجود بالفعل من قبل هذه الصفة وهي في وجودها على الجهة المقابلة للاعراض وان يظهر من امر  
بعضها انها تحتاج الى المحل في الامور المتغيرة لان الاصل في الاعراض ان تقوم بتغيرها والاصل في  
الماهيات ان تقوم بذاتها اما هرصه هذه الاشياء الكائنة الفاسدة من كونها ماهية محتاجة الى  
موضوع فهذا الوصف واحد شي بعدا عن طبيعة الاعراض فتشبه العلم الذي هو الكمال بالاعراض  
التي هنا كلام في غاية الضعف وهو أحد مضامين بطل النفس عرضا كالثلث والتربيع وهذا كاف  
في تفاوت هذا القول كله وخصه فلسف هذا الكتاب انها تافت باطلاق افتات الفلاسفة وما بعد طبيعة  
العلم من طبيعة العلم وبخاصة علم الاول تعالى واذا كان في غاية البعد من طبيعة العلم فهو في غاية  
البعد من حاجته الى المحل (المسئلة السابعة في ابطال قولهم الاول يجوز ان لا يشارك غيره في جنس  
وفارقه بفعل وان لا يتطرق اليه انقسام في حق العقل بالجنس والنقل الى قوله فيمكن له احد) قلت  
هذا منتهى ما حاذ عن الفلاسفة في هذا القول وفي حق وقبه باطل اما قولهم ان الاول لا يجوز ان

العقلية مخالفة بالنوع لسائر القوى مع كون الجسم بدنية والامور المضافة بالنوع لا يجب اشتراكها في الانكسار فيجوز ان يكل  
بعضها بشرك والافاعيل ولا بكل البعض وحاصل هذا الجواب منع كلمة الكبرى ورد ما حكم المحقق بان ما ذكر من القياس  
لذلك على حقيقة الكبرى يدفع هذا الجواب ويمكن ان يجاب عنه بنوع الصغرى بان قال لا يملك القوة المعادلة قد لا يملكها أكثر  
الافاعيل ولم لا يجوز ان تكون القوة المعادلة أقوى القوى الجسمانية وانما فلا بد له الكلال الواقع بشركه بالافاعيل لا يملكه قلته

والشجره لا تنبت وماذا كمن أنهن كان أكثر دراسة وقراءة كان أقوى على إدراك الاشياء والعلوم الدقيقة والمعارف البعيدة فنقول ان أريد بكونه أقوى على إدراك الاشياء ان القوة العاقلة تكون أتم اقتدارا فممنوع وان أريد ان القوة العاقلة تكون أسرع فلهو وجود ادراكها لم يكن يجوز ان يكون ذلك بحسب القرون والتجارب بل هو ذلك لا ينافي وقوع الكلال فيها على معنى أن يكون في اقتدارها نقصان حتى بحيث لا يدرك ٩٢ لغاية قلته (الوجه السابع) لو كان المشار اليه بانحدام أو جسمنا لما علم احد

من الناس بالضرورة انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك بشهر سنة والثاني باطل فالقدم مثله أما الشرطية فلان الاجزاء الجسمانية والجسمانية الموجودة في تلك السنين قد يتطرق اليها التغيير والتبدل لان الاجزاء البدنية قد تكبر بالنمو والسنن وقد تصغر بالذبول والمهر والولان الحرارة القريبة والمبردة الحاصلة من الحركات الضرورية بتغير الضرورية والحركات الحاصلة من أشعة السكاكب دائما في التحليل والقوة العاقلة في اراد يدل ما جعل منه دائم لكل ذلك يقتضي عدم بقاء الاجزاء الموجودة في تلك السنين واذا لم يتبق الاجزاء الموجودة في سالف الزمان الآن يتبقى الامور القائمة بها انما هو ركانت أو أعراضا لا تم بوقت فلا بد أن تنتقل من محالها عند تحللها الى محل آخر لا متنازع قيامها بنفسها فيلزم الانتقال على الصورة والاعراض وانه محال واذا كان كذلك امتنع لاحد أن يحكم بالضرورة

بشارك غيره في جنس وبفارقة بفصل فان كان اراد بان الجنس المقول سوا هو هو حق وكذلك الفصل المقول سوا هو هو كل ما هذا صفة فهو مركب من صور عامة وخاصة وهذا الذي وجد له الحد وما ان عني بالجنس المقول بتسكيك اعني بتقدم وتأخير فقد يكون له جنس هو الموجد مثلا او الشيء او الهوية أو الذات وقد يكون له حدين هذا النوع من الحدود فان أمثال هذه الحدود مستعملة في العلوم مثل ما قيل في حد النفس انها اشكال للجسم طبيعي آلي ومثل ما قيل في حد الجواهر انه الموجد لافي موضوع لكن امس تكني هذه في معرفة الشيء وانما في فهمه باليتطرق من ذلك الى كل واحد مما يدخل تحت أمثال هذه الحدود الى تصورهما بخاصة وأما حكاية من الغلاصة ان اسم الموجد دائما يدل من ذات الاشياء على لازم لها فهو قول باطل وقد بيناه في غير ما وضع وما قاله أحد منهم الا ان سمنا فقط وذلك انه لما اتفق عنده أن يكون جنسها قول لا سوا هو واتفق ايضا أن يكون اسمها مشتركا زعم انه اسم يدل على لازم عالم الاشياء وما قاله في الذات يلزمه في اللازم ولو كان لازم لم يرسل في جواب ما هو وايضا ان كان يدل على لازم الاشياء فله يدل على ذلك اللازم سوا هو وباشترك او بلزوم آخر فان كان يدل سوا هو فكيف يوجد عرض مقول متواطى على أمور مختلفة الذوات وان ان ابن سينا سلم هذا وهو سهيل لانه لا يكون عن الاشياء المختلفة شي هو متفق واحد الامن جهة ما تلك الاشياء المختلفة متفقة في طبيعة واحدة يلزم ضرورة أن يكون اللازم الواحد من طبيعة واحدة كما يكون العقل الواحد صادرا ايضا عن طبيعة واحدة واذا كان ذلك مستحيلا فاسم الموجد دائما يدل من الاشياء على ذات متفارقة المعنى وبمعناها في ذلك أنهم من بعض ولذلك كانت الاشياء التي وجودها هذا الموجود في أول هو الهم في سائر ما يوجد فيها في ذلك الجنس • ما في ذلك ان قوله احرار مقول بتقدم وتأخير على الزاوية على الاشياء الحارة والذي يقال عليه بتقديم منها وهي الزاوية السبب في وجود سائر الاشياء الحارة وكذلك الامر في الجوهر وفي النقول وفي المبدع وفي ما شئت ذلك من الامور أكثر ما يباحث على علمه العلم الالهي وهو من هذا الجنس والامعاء التي بهما الصفة توجد في الجوهر وتوجد في الاعراض وما قاله في رسم الجوهر هو شي لا معنى له بل الموجود هو جنس الجوهر الماخوذ في حده على نحو ما وجد احسان هذا الاشياء في حدودها وتدين ذلك أو تصرف في كتابه في البرهان والامر عند اقوم أشهر من هذا وانما غلط ابن سينا انه لم يراى اسم الموجود يدل على الصادق في كلام العرب وكان الذي يدل على الصادق يدل على عرض ولا يدل في الحقيقة على معقول من المقولات الثواني اعني المنطقية فلان انه حينما سمعها انخرجون انما يدل على هذا المعنى وليس الامر كذلك بل انما قصده المترجمون أن يدل به معنى ما يدل عليه اسم الذات والتي قد بين ذلك ابن تصرف في كتاب الحروف وعرف أن اسباب القلق الواقع في ذلك هو ان اسم الموجود وشكل المشتق والاشتق يدل على عرض بل هو في أصل اللغة مشتق الا ان المترجمين لم يجدوا في لسان العرب لفظا يدل على هذا المعنى الذي كان القدماء ينسبونه الى الجوهر والعرض والى القوة والفعل اعني لفظا هو مبالا ولدل عليه بعضهم باسم الموجود لأن ان يفهم منه معنى الاشتقاق فيدل على عرض دل على معنى ما يدل عليه اسم الذات فهو واسم صفائي لاخرى وبعضهم رأى لموضع الاشكال الواقع في ذلك أن يعبر عن المعنى الذي قصد في لسان اليونانيين

انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك تلك السنين واما بطلان التالي فلان كل أحد من الناس يعلم ويحكم بالضرورة التسكام انه هو الذي كان موجودا قبل ذلك (وجوابه) النقص اما جلا لافان يقال ما ذكرتم بعينه قائم في البدنية والضرورة فلو صرح بجميع مقدماته لم يكن لها نفس مجردة وانتم لا تقولون به واما تفصيلا فبان يقال لا نسلم صدق الشرطية المذكورة وانما قصد في لو كان المشار اليه بانحدام أو جسمنا لما علم احد

الدعم إلى آخره غير فعالة ولا مثبته (لإساق) الإجراء البدني سواء كانت أصلية أو غير أصلية فهي متبدلة متغيرة لأن أعضاء البدن على ما تقرر في علم الطب على قهين بصفة وهي ما يكون جزءه مشاركا كله في الاسم والحد كالعلم والحد والمصعب والعضير وف وغير ذلك ومركبة وهي ما لا يكون جزءه مشاركا لأكلافه حاله والبدن وحده والذين فازوا بالديس يبدو جزءه ليس بوجه ليس بوجه الأعضاء المركبة تركب من الأعضاء البسيطة وأجزاء الأعضاء البسيطة سواء كانت الأجزاء مخلوقة ٩٣ من الأنوار والذاتة حاصلية من

التكلم فيه بان اشتق من افظ الضمير الذي يدل على ارتباط المجرول بالموضوع ما يدل على ذلك المعنى لانه  
 رأى ان هذا أقرب إلى الدلالة على هذا المعنى فاستعمل بدله اسم الموجود المعنوي لكنه ايضا  
 تكلف من هذا اللفظ صيغة وجود في لسان العرب والدلالة على الفرق بين الآخر اسم الموجود  
 والموجود المعنوي هو معنى الصادق هو الذي هو هو وغيره معنوي الماهية ولنا تقدير الماهية من  
 لا يعرف الماهية وجوده هذا المعنى هو غير الماهية في المركب ضرر وهو في البسيط والماهية واحدة لا المعنى  
 الذي يدل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية بمعنى اننا اذا قلنا ان الموجود هو جوهر  
 وعرض لم نمن في فهم اسم الموجود المعنى الذي يدل عليه المترجمون باسم الموجود فان هذا هو الماهية  
 بمعنى اوهو الدلالة المقابلة بتقديم وتأخير على ذوات الاشياء المختلفة فواذا قلنا ان الجوهر هو جرد لم نمن  
 بفهمه به ما فهم من الصادق وذلك اذا فهمنا من المثلثة المشهور وعند القدماء هو اللفظة الدالة  
 الموجود واحد أكثر من واحد هو التي تكلم فيها أرسطو مع برمتيدس والاسس من القدماء في  
 الأولى من السماع الطبيعي فليس ينبغي أن يفهم من ذلك الاما يدل على الذات ولو كان الموجود يدل على  
 عرض في موضوع لكان قول من قال ان الموجود واحد متناقضا في نفسه وهذا كلام بين ان ارتراض في  
 كتب القوم ولم يفرغ من تقريره ولم يفسد في الرد عليهم فقال (قال أبو حامد في انقضاء فهم مذهبهم  
 والكلام عليه بهن وجهين في قوله محال) قلت قد قلت ان هذا الغالب في المشاركة التي وجد من  
 قبل الجنس المقول بالترادف لأن قبل الجنس المقول بالتشكيك فاذا أنزل مع اللفظ في مرتبة أعلى وفي  
 الألوية باسم مقوله علم ما يتواطى فهو جنس فينبغي أن نفرقا بفصل فيكون كل واحد منهما مركبا  
 من جنس وفصل والافلاسه لا يجوز وزن على موجود قدم أصلا اشتراكا في الجنس وان كان مقولا  
 بتقديم وتأخير لم ان يكون المتقدم له لاخر (قال أبو حامد متناقضا فنقول هذا النوع على قوله  
 صانه من) قلت اما التركيب الذي يكون من الجنس والفصل فهو بعينه التركيب الذي يكون عن  
 الشيء الذي بالقوة الشيء الذي يكون بالفعل لأن الطبيعة التي يدل على الجنس ليست توجد بالفعل في  
 وقت من الأوقات خليفة من الطبيعة التي تسمى الفصل والصورة وكل ما عند القوم مركب من هاتين  
 الطبيعتين فهو كاش فاسد له فاعل لأن الفصل من شرط الجنس من جهة ماهو بالقوة وليس يوجد  
 عن يمين الفصل فمقتضى كل واحد منهما صاحبه بمقتضى ما شرط في وجود الآخر والشيء بعينه لا يمكن أن  
 يكون له شرط وجوده فله ضرورة على ما أتت عليه الوجود بان قرت الشرط بالشر وفيه وعندهم  
 أصناف القابل للحقيقة وما كان قوة فقط وان كان فعلا فالعرض والمقول ما كان فعلا وان كان قوة  
 فالعرض وذلك أن ليس يتميز بالمقبول فيه من القابل للامن جهة أن احدهما بالقوة وفي الآخر هو  
 بالفعل الشيء المقول وكل ماهو بالقوة في آخره فهو ضروره فيقبل ذلك الشيء الآخر ويطلع الشيء  
 الذي بالفعل ولذلك ان أني هذا قابل بالفعل ومقبول بالفعل فكلما عايناه بذاته لكن القابل هو جسم  
 لا عرض ضرورته ان القبول انما يوجد أولا لجسم أو ماهو في جسم فان الاعراض لا توصف بالقبول  
 ولا الصبر ولا السماع ولا الخلط ولا التقطع ولا الجاهل ولا ينقسم وأما ما قيل ليس بجسم فقد قام عليه البرهان  
 وأما قابل ليس بجسم ولا في جسم فمستحيل الاما شكوكا في نفسه من أمر العقل الذي بالقوة فانه اذا

حاکم واحد بكونه وسماعه بصيراشا ماذا ثقا الاصنام مقبلا ومهاسمدا ثم احاطا فقامت فكر اعان فلامت ثم بانافار انما املتنا كارها  
مر يدقا فادرا علالا انانا اصبنا النون في وشك كنهنا به حلو او مرو باردا ولما على الامور ولابد ان يكون مدر كالحاف لا بد ان نحن  
امر يكون هو بعينه مدر كالحل هذه المحسوسات بكل هذه الادراكات ولاننا نختلنا بصور المحسوسات ثم ادركناها كنهنا  
بان ذلك التسلل كانه تخسلا لهذا المحسوس وذلك يقتضي وجود شي كنهنا من الحس والتسلل حاصل عليه لا يمكن ان يحكم

على المنورة الخالية بآثار أحوال هذا الموصوف ولا نأخذ ما ههنا من الإنسان حكما يفتقر في تلك الحقيقة في هذا الموصوف الانساني  
 وبعدهم تحققات الشخص القريب المعين فلا بد من شيء واحد يكون مفرقا للكيانيات والجزئيات مفعولا لا تأخذنا نحن شيئا اشتغنا أو  
 غرضنا بل يزمن ذلك أن يكون صاحب انقيال وصاحب الشهرة شيئا واحدا بعينه اذ لو كان صاحب انقيال شيئا وصاحب الشهرة شيئا  
 آخر لم يزمن من التحيل حصول ٩٤ الشهرة كما أنه لا يزمن من تخيل زيد شيئا أن يصير عمر ومشيئته فثبت من هذا انه لا بد في

الإنسان من شيء واحد  
 يحصل عنده كل هذه  
 الادراكات ونحن نعلم  
 بالضرورة انه ليس في  
 البدن جسم أو جسماني  
 يحصل عنده جملة أصناف  
 هذه الادراكات فثبت  
 أن يكون جملة أصناف  
 هذه الادراكات حاصلة  
 في شيء ليس بجسم ولا جسماني  
 (وجوابه) اننا لنسلم أنه  
 ليس في البدن جسم  
 أو جسماني فيجمع عنده  
 هذه الادراكات ولم لا يجوز  
 أن يكون في البدن قوة  
 تستخدم سائر القوى  
 ويجمع عندها ادراكاتها  
 ولا بد لطلب ذلك من  
 دليل ودعوى الضرورة  
 غير متعقبة ولو سلم أنه  
 ليس في البدن جسم  
 أو جسماني يحصل عنده  
 جملة هذه الادراكات لكنه  
 لا يزمن منه أن تكون جملة  
 أصناف هذه الادراكات  
 حاصلة في شيء ليس بجسم  
 ولا جسماني لجواز أن يكون  
 جسم لطيف خارج البدن  
 يكون هذا البدن الكثيف  
 آلة له وتكون جملة هذه  
 الادراكات حاصلة له ومن  
 أين يلزم أن تكون تلك  
 الادراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا بد من المطالب (الوجه التاسع) لو كان محل العلم من الإنسان جسما  
 أو جسمانيا لكان ذلك المحل متعقبا لآن كل جسم أو جسماني فهو متقسم ولو كان متقسما لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشيء وفي  
 جزء آخر المحل بذلك الشيء لآن الشيء في محل لا يضاد في محل آخر كما يجمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض  
 في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء جاهلا به في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت أن محل العلم

كان المركب من موصوف وصفة ليست زائدة على الذات كان كائنا قاسدا وكان جسما مضروضا وان كان  
 مركبا من موصوف وصفة زائدة على الذات من غير أن يكون فيه قوة في الجواهر والذوات على تلك الصفة  
 مثل ما يقول القدماء في الجرم السماوي لم ضروره أن يكون ذا كمية وأن يكون جسما لانه اذا ارتفعت  
 الجسمية عن تلك الذات الحاصلة للصفة ارتفعت عنها تلك تكون قابلية محسوسة وكذلك يرتفع ادراك  
 الحس عن تلك الصفة فتعود الصفة والموصوف كلاهما عسقا لغير جحان الى معنى واحد بسيط لان  
 العقل والمقول قد ظهر من أمرهما أنهم بمعنى واحد اذا كانا أكثر فيهما بالعرض أعني من جهة  
 الموضوع وبالجملة نوضع القوم ذاتا وصفات زائدة على الذات اي شيئا أكثر من وضعهم جسما قاسدا  
 وأعراضا مجردة فيهم لا يشعرون لانهم اذا رفعوا الكمية التي هي الجسمية ارتفعت أن يكون في نفسه  
 معنى محسوسا فلم يكن هناك لاحمال ولا محمول فان جعلوا الاحمال والمحمول مقارفين للمادة والجسم  
 لم أن يكون عاقل لامة ولا ذلك هو الواحد البسيط الحق ونوله ان تغلبهم كله انما هو من باب تسميتهم  
 اياه واجبال وجوداته اذا استعمل بدل على ذلك ما ليس له علمه بل يزمن الأول ما الزموه من الصفات  
 الواجبة الواجب الوجود ليس يصح لانه اذا وضع موجود ليس له علمه وجب أن يكون واجب الوجود  
 بنفسه كما أنه اذا وضع موجود واجب الوجود بنفسه وجب أن لا يكون له علمه واذ لم يكن له علمه فأحرى  
 أن ينقسم الشايعين علمه ومعلومه وضع المتكلمين الأول مركبا من صفة موصوف يقتضي أن يكون له  
 علمه فاعلم فلا يكون علمه أولى ولا واجب الوجود وهو ضد ما ضره من كونه من الموجودات التي  
 ترجع الصفات الموصوف في معنى واحد بسيط فلامعنى اشكر اذهوا الاطالة نفسه وأما ما قاله  
 من ان الأول تعالى لم يسجل في حقه أن يكون مركبا من موصوف وصفة هي عين الموصوف فقد  
 قلنا على أي جهة يسجل وعلى أي جهة لا يسجل وهو كونه مفرقا عن المواد وأما قولهم ان برهانهم  
 على نفي الاثنين ليس بباطل أن يكون ههنا الحان أحدهما هو علمه والآخر هو علمه الأرض  
 أو أحدهما هو علمه العقل والآخر علمه المحسوس من الاحسام ويكون بينهما مادة واحدة لانه لا يقتضي  
 تضاد أمثل المبينة التي توجد بين الجرة والحراوة فلها في محل واحد لقول ليس يصح لانه اذا  
 فرض اختراع الموجودات وابتداعها الطبيعة واحدة وذات واحدة لا يطالب بخلافه لم ضروره متى  
 وضع شيء من تلك الطبيعة سواء في الطبع والعقل للطبيعة الأولى أن يكونا متفركين في وصف  
 ومتباينين في وصف والذي يتباينان به لا يتناولان يكون من نوع تباين الأشخاص أو من نوع تباين الأنواع  
 فان كان من نوع تباين الأنواع قيل عليهم ما أمم الاله ما شترك الاسم وذلك خلاف ما وضع لأن الأنواع  
 المشتركة في جنس واحد هي اما تضاد واما ما بين التضاد وهذا كله مستحيل وان كان تباينها بالانحصار  
 فكلاهما في مادة وذلك خلاف ما انتفى عليه وما بالوضع أن تلك الطبيعة بعضها أشرف من بعض  
 وانما مقوله عليها يتقدم وتأخيرها للطبيعة الأولى أشرف من الثانية والثالثة معلولة عنها ضرورة حتى  
 يكون مثلا يتقدم المعنويات هو المتبع للعلمة التي ابتدعت الاسطقات وهذا هو وضع الفلاسفة  
 وكلا الوضعين ترجع الى الوضع علمه أولى أعني من وضع أن الأول يفعل بوساطة عمل كثيرة أو وضع أن  
 الأول علمه بنفسه الى العالم قامت من علمه ومعلومه فان البحث عن هذه العلل هو الذي أفنى بنائى علمه

الأدراكات حاصلة لما ليس بجسم ولا جسماني فلا بد من المطالب (الوجه التاسع) لو كان محل العلم من الإنسان جسما  
 أو جسمانيا لكان ذلك المحل متعقبا لآن كل جسم أو جسماني فهو متقسم ولو كان متقسما لجاز أن يحل في جزء منه العلم بشيء وفي  
 جزء آخر المحل بذلك الشيء لآن الشيء في محل لا يضاد في محل آخر كما يجمع السواد والابيض في جسم لكن السواد في جزء والابيض  
 في جزء آخر ولو جاز ذلك لجاز أن يكون الشخص الواحد بعينه عالما بشيء جاهلا به في حالة واحدة وأنه محال بالضرورة فثبت أن محل العلم



ليس بمحمّد ولا جنمته بل هو أمر مجرد وهو المطلوب (وجوابه) أنا لا أنال من كل جسماني منقسم ووسلم للانقسام أن لو كان منقسماً لجاز أن يصل في جزءه العلم بشئ وفي جزء آخر الجهل ولم لا يجوز أن يكون قيام العلم بأحد جانبيه ما تعان من قيام الجهل بالجنب الآخر قوياً لأن الشئ في فعل لا معادنه في محل آخر مسلم لكن لا يلزم من انتفاء التضاد تنافا مع الجمع في أناقة وحركة الصفة أن تعدى محملاً كان قيام العلم بأحد جزئيه ما عان عن قيام الجهل بجزء آخر فتد ما لم يعتبر حكمهما ٩٥ وإن لم تعدل يلزم من جواز ذلك

أولى شيء هو ما لو كانت هذه المبادئ المختلفة بعضها مقام من بعض أعي ليس بعضها مالا لبعض ما كان من العالم شيء واحد مرتبط وهذا المعنى هو الذى دل على إبطاله قوله تعالى لو كان فيها ما أله إلا الله لقد ساء ما (قال أرمحمد) بأن قيل اغيا سجيل هذا إلى قوله لاعلى التبيين (قلت) حاصل ما حكاك في الاحتجاج عن الفلاسفة أنهم يقولون لا يتخللون بكون الفصل الذى يقع به اثني عشر في واجب الوجود شرط وجوب الوجود أن يكون فصلا ليس بشرط في وجوب الوجود فإن كان الفصل الذى به يتفرقان شرط في وجوب الوجود حتى كل واحد منهما فلا يتفرقان في وجوب الوجود فوجب الوجود فوجب الوجود واحد ضرورة كانه لو كان السواد شرط في وجوب اللون والابيض شرط في اللونية لم يتفرقا في اللونية وإن كان الفصل الذى به يتفرقان ليس له دخل في وجوب الوجود ووجب الوجود لكل واحد منهما بالعرض وهما اثنتان لا من حيث كل واحد منهما واجب الوجود وهذا الكلام غير صحيح فإن الأنواع شرط في وجود الجنس وكل واحد منهما شرط في وجود الجنس لاهل التخصص والتعيين لانه لو كان كذلك لم يمتزجا في وجود اللون فهو يعاند هذا القول يعاند أيضا إذا هما من هذا النوع عرض من حيث نظرنا وإن واجب الوجود يدل على طبيعة من الطبع وليس الأمر عندنا كذلك بل اغناهم من واجب الوجود أمرا سلبيا وهو أنه لا له والأسلاب غيره ماله فكيف يستعمل في نفي ما لا له لمثل هذا حتى يقال لا يتخلل أن يكون مابه يتفرق مالا له له شرط في كونه لا له له أولا يكون شرطاً فإن كان شرطاً لم يكن هناك تعدد ولا افتراق وإن لم يكن شرطاً لم يقع به تعدد فمالا له له وكان مالا له له واحد أو وجهه قساد هذا القول فيما زعمهم أن مالا له له في محض والتفي ليس له له فكيف يكون له شرط هو السبب في وجوده وهذه مقالة فإن الأسلاب الخاصة التي تجري بحري الأسماء المعدولة وهي الأسلاب التي تستعمل في تمييز الموجودات بعضها من بعض لها على شرط وهي التي اقتضت لها ذلك السلب كالحا اسماء وشرط هي التي اقتضت لها الأوصاف الإيجابية فلا فرق في هذا المعنى بين الصفات الإيجابية والسلبية ووجوب واجب الوجود وصفه لازمة له له فلا فرق بين أن يقال نفسه واجب الوجود أو لا له له فالحوس هو من المتكلم على هذا القول لا من خصوصه أو ما للعائدة الثلاثة تفصيلها أن قولهم لا يتخللون يكون مابه يتبين واجب الوجود شرطاً وليس بشرط فإن كان شرطاً فلم يتفصل أحدهما عن الثاني من حيث هو واجب الوجود فوجب الوجود واحد وإن لم يكن شرطاً فوجب الوجود ليس لفصل به يتقسم وهو مثل قول الفاضل اللون أن وجوده أكثر من واحد لا يتخللون بكون ما يتفصل به لون عن لون شرطاً وجود اللون أو لا يكون فإن كان شرطاً في وجود اللون فلم يتفصل أحدهما عن الثاني من جهة ما هو ولو يكون اللون طبيعة واحدة وإن لم يكن واحد منهما شرطاً في وجود اللونية فليس اللون فصل يتفصل به عن لون آخر وهذا كذب (ثم قال هو عن الفلاسفة في هذا جواباً) فقال بأن قيل هذا يجوز في اللون إلى قوله من بيت الصكبريت (قلت) جوابهم عن الفلاسفة أنهما على القول بأن الوجود هو عرض في الموجودات المعاهة متواترهم وبأن الوجود في كل شيء هو غير المعاهة وزعم أن قولهم إنما يبرز على هذا والفرق الذى أتوا به ليس يلزم منه الانفصال عما زعموا من أمر اللونية والفصول التي فيها كيف ما وضعوا الأمر فانه لا يشك أحد أن تفصول الجنس هي على الجنس سواء أترأت

والأناية لا تحصل في الخارج المقارنة أما للعدد واما للعدد ولأن يكون ذلك العدد عقاراً لهايات أخرى لا متناهية قيام العدد بنفسه فلو كان هذا المفهوم عند تعمله خلافاً في جسم أو فيما يحل في جسم لوجب أن يكون ذلك الجسم غير متناه إذا لمعنى للجسم الغير المتناهي الجسم الذي يقرن به مفهوم الأناية لكن يمتنع أن يكون ذلك الجسم غير متناهى لانت من برهان تنافي الأبعاد فيمتنع أن يقارنه مفهوم عدم التناهي وكذلك الحال فيما يحل في ذلك الجسم وإذا كان هذا المفهوم عند تعمله لا يدوان يكون طبيعياً لا في شيء

وأنتع أن يكون ذلك الشيء جسماً أرحالاً فيه وجب لا محالة أن يكون عند تعقلنا له حاصل في جوهر مجرد عن المادة الجسمية وهو المطلوب (وجوابه) أننا لنسلم أن هذا المفهوم عند تعقله لا بد أن يكون حاصلًا في شيء وأما يلزم لو كان تعقلنا له حصولاً مادية المعقول في العاقل وهو عنوع وولم فلا نسلم أن هذا المفهوم يمتنع أن يكون حاصلًا في جسم أو ما يحل فيه قوله وحصل هذا المفهوم عند تعقله في جسم أو ما يحل فيه لم يجب ٩٦ أن يكون ذلك الجسم أو ما يحل فيه غير متناه (قلنا) مجموع وأما يلزم أن لو كان

للجسم وجوداً غير ماضية أو ماضية بنفس وجوده لأنه أن كانت فهو لا لا وجود وكان الوجود لا يكون غير ماضية لا لأن لم أن لا يكون المفهوم التي ينقسم بها الأولون فصولاً ماضية الأول بل فصولاً لا عرض من أعراضه وذلك فرض مسجل وكذلك الحق هو أن إذا قلنا الأولون أقصوه فقلنا هو الوجود الأول عما هو أولون إنما يكون بالفعل إلا أنه أبيض أو أسود أو غير ذلك من الألوان فلم ينقسم عرض الأولون وإنما قسمه وجوده الأول فاقول بأن الوجود عرض في الموجد باطل بهذا المعنى والاعتراض وجوابه عن الاعتراض كلام ماقط وقوله أنهم سوان في التنبيه على في التركيب بالجسم والفصل في ثم وإن ذلك على في المساهمة راء الوجود في أطلنا الأخير الذي هو أساس الأساس بطل عليهم الكل كلام غير صحيح فإن بنيانهم في التنبيه بالمادة في شقين: شقين: ما عين مقول عليهم الاسم بالتواطى أمر من نفسه فانه متى أنزلنا التنبيه والاشتراك في شقين: ما عين عاد السطر كما وتحصيل القول في هذا أن الطبيعة الماشية أو ما يحل في الوجود هي التي لا له لها وهي على تغيرها لا يخلو أن تكون واحدة بالعدد أو كثيرة ثم إن كانت كثيرة فلا يخلو أن تكون كثيرة بالعدد أو واحدة بالجنس المقول بتواطى أو واحدة بالنسبة أو تكون واحدة بالاسم فقط فإن كانت مختلفة بآلة معدة مثل زبدع ورو واحدة بالنوع فهي ذات هولي ضرورية وقولنا مقبول وإن كانت مختلفة الصورة واحدة بالجنس المقول على التواطى وهي مركبة ضرورية وإن كانت واحدة بالجنس المقول بالنسبة إلى شيء واحد فلا يمنع من ذلك ما منع من بعض ما حل لبعض تنهت إلى أول فيها وهذا حال الصور المفاخرة للوادة عند الفلاسفة وما كان كانت أغنا تشتبك في الاسم فليس مانع يمنع من أن يوجد منها أكثر من واحد فإن هذه هي حال الاسماء الأول الأربعة أسمى الفاعل الأول الصور الأخيرة والثانية الأخيرة والمادة الأخيرة وكذلك ليس يحصل من هذا النوع من الفصح شيء يحصل ولا يقضى إلى البسطة الأول كاطن ابن سينا ولأنه واحد ولا بد (المسألة الثانية) لأننا لم هو أن تقول في قوله وكلاهما على أن عندهم (قلت) أما أنت أن كنت فهمت ما قلناه قبل هذا من أن ههنا أشياء بعها اسم واحد لا يحوم الأشياء المتواطى لا يحوم الأشياء المشتركة بل يحوم الاسماء المنسوبة إلى شيء واحد المشككة وأن خاصة هذه الأشياء تنرقى إلى أول في ذلك الجنس هو الالهة الأولى لجميع ما ينطلق عليه ذلك الاسم مثل اسم الحرارة الموقلة على النار وعلى سائر الأشياء الحارة ومثل اسم الموجود المقول على الجواهر وعلى سائر الأعراض ومثل اسم الحركة المقول على الحركة في الوضع وعلى سائر الحركات ليست محتاج إلى توقيف على الخلل الداخل في هذا القول وذلك أن اسم الفعل يقال على المقول المفاخرة عند أقوم بتقديم وتأخير وإن قيم اعتلا أو لا وهو الالهة في سائر ما هو كذلك الأمر في الجواهر والدليل على أن ليس لها طبيعة واحدة مشتركة أن يكون بعضها على طبيعة واحدة ومما هو على شيء فهو متقدم على المعلوم وليس يمكن أن تكون طبيعة الالهة والمعلوم واحدة بالجنس إلا بالعلل الشخصية وهذا النوع من المشاركة هو متناقض للمشاركة الجنسية فإن الأشياء المشتركة في الجنس ليس فيها أول والالهة في سائر ما حل حركاتها في مرتبة واحدة ولا يوجد شيء بسيط والأشياء المشتركة في شيء مقول على تقديم وتأخير يجب ضروره أن يكون فيها أول بسيط وهذا الأول ليس يمكن أن يتصور فيه ثنائية لانهما قرض له ثان واجب أن يكون في مرتبة

حصول مفهوم الانهائية للجسم المتعلق له حصولاً موجباً للاتصاف وليس كذلك فإن حصول الشيء للشيء يقال لسان متعددة كحصول المال لصاحبه وحصول السواد للجسم وحصول السرعة للحركة وحصول الصورة للجسم وغير ذلك وبعض هذه المعاني يوجب الاتصاف دون بعض وحصول المعقول للعاقل لا يوجب انصاف العاقل بالمعقول أولاً يرى أننا نقول بالوجوب والامتناع الذاتيين مع امتناع انصاف قوتنا المذكر كنهه ماقوله إذ لا معنى للجسم الغير المتناهي الجسم الذي يترتب به مفهوم الانهائية لا يوجب الاتصاف ذلك الجسم وبأيضا هذا الاستدلال يقتضي أن لا يصور مفهوم الانهائية أصلاً سواء كان المدرك جسماً أو مجرداً عما الجسم فلما ذكرنا استدلالاً وأما مجرد فلا امتناع كونه غير متناه

لأن المراد بعدم التناهي إلى غير النهاية لا سلب التناهي مطلقاً الآن يقال فترقى بين حصول الانهائية في الجسم وبين حصولها في مجرد فإن الجسم من شأنه أن يتصف بها فلهذا وجب عدم تنافيه بخلاف مجرد (الوجه الحادي عشر) أننا إذا حكمنا على السواد والبياض مثلاً أنهما ضدان فالجسم على ما يند لك لا بد من تصور له لكل واحد منهما وجهه لهما معقولا واحداً والاسماء يمكن أن يحكم عليها بما حكم واحد فلا وكان الحكم عليها ما بهذا من



فتشابه ولا شيء من القوى الجسمانية بقوى عالمها بالقوة المعلقة ليست بقوى جسمانية (فلنا) حيث نزع الكبرى فان الجسمانيات جاز أن تقوى على انفعالها غير متناهية كالنفوس المنطبعة في اجرام الافلاك فانها تنفصل عن العقول دائما عند همولن سلما أنها تقوى على الفعل لكانت قد ولدت أردت تم بقولكم ان القوة المعلقة تقوى على أفعال غير متناهية أنها تقوى على أن تفعل في الوقت الواحد أفعال غير متناهية فهو باطل ٩٨ لاننا نجد من انفسنا وجدنا ضرورا بأنه يصعب علينا توجه الفهم نحو معلومات كثيرة

واجب في جوهره غير ممكن له حفظه ههنا وتبقى دائما بطبيعة الاسباب الممكنة المتأثرة في غير نهاية فانها اذا وجدت غير متناهية على ما يظهر من طبيعتها وكل واحد منهما ممكن وجب ضرورته أن يكون الموجب لها أهني الذي يقتضي لها الدوام شيئا واجبا في جوهره اذ قد ظهر من أمرها وجوب المروءة الى غير نهاية أهني الأشياء الممكنة في جوهرها فلو وجد وقت ليس فيه محرك أصلا لكان سبلا الى حدوث الحركة وانما وجب أن تفصل الوجود الحادث بالوجود الأزلي من غير أن يلحق الأول تغير بواسطة الحركة التي هي من جهة قدعة ومن جهة حادث والمحرك بهذه الحركة والذي يعبر عنه ابن سينا بالواجب الوجودي بغيره وهذا الواجب من غير ممكن بكن بكن أن يكون جسما محمرا كاهي الدوام فان بهذه الحركة يمكن أن يوجد الحادث في جوهره والغاصد من الأزلي وذلك بالقرب من الشيء تارة والبعيد تارة كما ترى ذلك بعرض للوجودات الكثيرة الفاسدة مع اجرام السماو وبما كان هذا المحرك واجبا في الجوهر عكس في الحركة الكائنة وجب ضرورته أن يقتضي الاراءى واجب الوجود بطلاق أي ليس فيه إمكان أصلا في الجوهر ولا في المكان ولا في غير ذلك من الحركات وان يكون ماضيا صفة بسيطة ضرورة لانه ان كان كذلك كان ممكنا لا واجبا واحتاج الى واجب الوجود فهذا التحريم البيان كاف عندي في هذا الطريق وحق ما ما يريده ابن سينا في هذه الطريقة فهو يقول ان الممكن الوجود يجب أن ينتهي الى واجب الوجود من غير أو واجب الوجود من ذاته فان انتهى الى واجب الوجود من غير وجب في واجب الوجود من غير أن يكون لازما من واجب الوجود ذاته وذلك انه زعم أن واجب الوجود من غير هو ممكن الوجود من ذاته والممكن يحتاج الى واجب وانما كانت هذه الزيادة عندي فضلا ونحوا لأن الواجب كيف ما فرض ليس فيه إمكان أصلا ولا يوجد في طبيعة واحدة ويقال في تلك الطبيعة أنها ممكنة من جهة واحدة من جهة لانه قد بين القوم ان الواجب ليس فيه إمكان أصلا لان الممكن يقتضي الواجب وانما الذي يمكن أن يوجد في واجب من جهة طبيعة ما يمكن من جهة طبيعة أخرى مثل ما نظن الاراء على في الحرم السماوي أو في خارج الحرم السماوي أهني انه واجب في الجوهر ممكن في الحركة في الابن وانما الذي قلده الى هذا التقسيم انه اعترض في السماوات في جوهرها واجبة من غيرها يمكن من ذاتها وقد قلنا في غير ما موضح ان هذا لا يصح البرهان الذي استعمله ابن سينا في واجب الوجود متى لم يفصل هذا التفصيل وعين هذا التعيين كائن من طبيعة الاقواب العامة الجدلوية وفي حصل كان من طبيعة الاقواب البرهانية وينبغي أن تعلم ان الحدوث الذي صرح الشارع به في هذا العالم هو من نوع الحدوث المشاع ههنا وهو الذي يكون في صور الموجودات التي يدعون الاشياء بتصفاتها نفسانية ونسبها الفلاس تصوروا ههنا الحدوث انما يكون من شي آخرو في زمان وبدل على ذلك قوله تعالى أولم ير الذين كفروا ان السموات والارض كانتا رتقا ففقه تعالى ثم انفجر الفجر السماوي دخان الآيات وما كيف حال طبيعة الموجود الممكن مع الوجود الضروري فكيف كانت طبيعة الشرع لبعده عن افهام الناس ولان معرفته ليست ضرورية في سعادته الجهور وأما الذي زعم الاشعرية من ان طبيعة الممكن مختصة بحدوث من غير شيء فهو الذي يخالفهم فيه الفلاس من قال منهم بحدوث العالم أولم يقل فما كان لو اذا تأملته بالحقية ليس هو من شريعة الملائكة ولا يقوم عليه برهان والذي يظهر من الشريعة هو انه

دقيقة واحدة (وان أردت) انها لا تنتهي الى الحد لا وتكون قادرة بعد ذلك على الفعل فسلم ولكن لا نسلم حيثئذ الكبرى فان القوة الجسمانية أينما تقوى على افعال غير متناهية فهو هذا المعنى فان القوة الخيالية لا تنتهي في تحيل الاشكال الى الحد لا وهي تقوى على تحصيل أشكال أمر بمذلل (فان قيل) كل واحد من القوى الجسمانية متى كانت ماضية كانت قوية على الافعال لكنها يجب انتهاؤها الى عدم والقوة المعلقة ليست كذلك لانها قوية على الافعال أبدا لامتناع عدم عليها (فلنا) لا نسلم ان القوة المعلقة ليست كذلك وما ذكر من امتناع عدم عليها منوع وسيأتي الكلام على دليله ان شاء الله تعالى ولئن سلما ان القوة المعلقة تقوى على أفعال غير متناهية أبدا ولكن لا نسلم ان لا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية أبدا وما ذكر والبيان ذلك

فبقي الكلام عليه ان شاء الله تعالى فان هذا الدليل منقوض بالنفوس الفلكية المنطبعة في اجرامها فانها تقوى جسمانية مع كونها تقوى على أفعال غير متناهية عندهم لا قاله نحن لانها انما تشابه القوى الجسمانية لا تقوى على أفعال غير متناهية أصلا بل تقول ان اشياءها لا تقوى على أفعال غير متناهية من غير ان يفيض عليها تأثير من الغيب قل والقوة المعلقة تقوى على ذلك من غير ان يفيض عليها من العقل فلا يقتضي الدليل بالنفوس الفلكية لان قوتها على

التي يكاد القدر المنتهية ثمانية عشر عليا من تأثير العقل لا نقول لانسلم أن القوة العاقلة تقوى على افعال غير متناهية من غير  
أن يفيض عليها تأثير من المقارفات ولم يجوز أن يقال قوتها على الافعال الغير المتناهية بسبب عدم الفيض عليها من المقارفات  
فمن قال في ابطال قولهم ما سألنا الفناء على النفوس البشرية (واحتجوا) عليه بوجهين أحدهما أن النفس الناطقة غير منطوية  
في الجسم المأبوت فيعاسبق بل هي ذات آلهة لا بهلاكها ككتاب كالاتها فاذ خرج الجسم بالموت ٩٩ عن صلاحه أن يكون الخلق

فلا يضر خروجه عن ذلك  
جوهرها بل لا تزال باقية  
بقائه العلة المنتهية  
لوجودها وهي المأبوت  
المفارقة المنتهية لعدم  
(وحواله) أنا لا نسلم  
أن النفس الناطقة غير  
منطوية في الجسم وما  
ذكره من الأدلة عليه  
فقد عرفت ضعفها وعدم  
تمامها وإن سلم أنها غير  
منطوية في الجسم فلا نسلم  
قوله أنها اذا خرج الجسم  
بالموت عن صلاحه  
أن يكون آلهة فلا يضر  
خروجه عن ذلك جوهرها  
فإن البدن لما كان له  
مدخل في حدوث  
النفس ولذلك لم توجد  
قبل البدن حازان يكون  
له مدخل في ذاتها أيضا  
وقد تقرر هذا الوجه  
أسف فيقال لو عدت  
النفس بهتم وجودها  
لكان عدمها المأبوت  
والمأبوت بها أولا لسبب  
أصلا وأكل باطل لعدم  
النفس بهتم وجودها  
باطل أماته ليس عدمها  
لسبب أصلا فلان الحادث  
سواء كان وجوديا أو عدميا  
لا بد له من سبب بالضرورة

من المقاصح التي سكنت هنا الشرع ولذلك حاشا في الحديث لا تزال الناس تنفكر ونحى بقولوا هذا  
خالف الله في خلق الله فقال اذا وجد أحدكم ذلك فذلك محض الاعان وفي بعض طرق الحديث اذا وجد  
ذلك أحدكم فذلك رآق لله أحد فاعلم ان بلوغ الجهر والى مثل هذا الطلب هو من باب الوسوسة  
ولذلك قال فذلك محض الاعان (قال) المسلك الثاني هو ان يقول وجود بلا ماهية الى قوله ما لا يزيد عليه  
(قلت) هذا الفصل كما مضى مسطاة فان القوم يصنعوا الاول وجود بلا ماهية ولا ماهية فلا  
وجود وانما اعتقدوا أن الوجود في المركب صفة زائدة على ذاته وان هذه الصفة ما غاهاست فادعاهن  
الفاعل واعتقدوا فادعاهن بوسط لافعل له ان هذه الصفة فيه است زائدة على الماهية والله ليس  
له ماهية مفارقة للوجود لانه لا ماهية له أصلا كما ينبغي هو كالمهية في معاندهم ولما وضع أنهم يرفعون  
الماهية وهو كذب أخذ يشع عليهم فقالوا ان هذا لو كان معقولا لجاز أن يكون في المعقولات موجودا  
حقيقة له بشارك الأولى في كونه لاحقيقة له فان القوم لم يصنعوا وجود الماهية له باطلا في وانما وضعوا  
لاماهية له بصفة ما هيئات اثر للوجودات وهذا الوضع هو من واضع السطوة لان اسم الماهية  
مشارك في هذا الوضع وكل مركب على هذا كلام مسطوي وذلك ان المعلوم لا يمتص في شيء عنه أو  
بما يحبه فهذا الرجل في أمثال هذه المواضع في هذا الكتاب لا يخلو من الشارة أو الجهل وهو اقرب  
ألى الشارة من على الجهل أو نقول ان هذا كذا ضرورة داعة الى ذلك وأما قوله ان معنى واجب الوجود  
صفة لا يحيا به ليس له علة فغير صحيح بل قولنا فيه واجب الوجود هو صفة لا يحيا به لا ضرورة من طبيعة  
ليس شاعلة أصلا لانه من خارج ولا هي جزء منه وأما قوله ان الواجب ان زاعل الوجود فقد  
حاجت الكثرة وان لم يزد فكيف يكون هو الماهية والوجود ليس بماهية فكذلك ما لا يزيد عليه فان  
الواجب ليس صفة زائدة عنهم على الذات وهي عزلة قولنا فيه انه ضروري واولى وكذلك الواجب  
اذا فهم مناهية صفة ذهنية لم يكن أمرنا لثقل على الذات وأما ان فهم مناهية عرضا كما يقولون يستناف  
الموجود المركب فقد بعسر ان يقال كيف كان البسيط هو نفس الماهية لأن يقال كيف يعود البسيط  
في البسيط هو نفس العالم وأما ان فهم من الموجود ما يفهم من الصادق فلا معنى لهذه التذكير  
وكذلك لان فهم من الموجود ما يفهم من الذات وعلى هذا يصح انقول ان الموجود في البسيط هو نفس  
الماهية (السؤال الثالث) في تعجيزهم عن إقامة الدليل على ان الاول ليس بجسم الخ قوله ان يكون  
صائعا (قلت) اما ان الدليل له على ان الاول ليس بجسم الا من طريق انه قد صرح عند ان كل جسم  
محدث فيا وهي دليله وأما عدمه من طبيعة الدليل المتقدم من ان بياناتهم التي يتناولها ان كل جسم  
محدث بيانات مختلفة وما حرم من جود مركبا قديما كما حكته ههنا عن الاشارة أن يجوز وجود  
جسم قديم لانه يكون من الاعراض على هذا ما هو قديم وهو اثر كسب مثلا يصح برهنتهم على ان كل  
جسم محدث لانهم بنوا ذلك على حدوث الاعراض والقدم من الفلاسفة ليس يجوز وجود وجود جسم  
قديم من ذاته بل من غيرهم ولذلك لا عندهم من موجود قديم بذاته والذي صار له الجسم القديم قديما  
لكن ان تقننا اكاويلهم في هذا الموضع ضاربت جدلية قلتين في مواضعها وأما قوله في الاعراض على  
هذا قلنا ان باطلنا الى قوله ان كان معقولا فانه بدياته قد تكلم فيما سلف وقال انه لا دليل لهم على ان واجب

واما انه ليس لذاته فلا نقول ان اقتضت عدمها لذاتها ما وجد لان معننى ذات الشيء لا يختلف عنه وأما انه ليس لغيرها فلا نقول ذلك  
الغير لا يخلو اما ان يكون وجوديا أو عدميا لا حازان يكون وجوديا لان ذلك الوجودي ان قارن وجوده وجود النفس لم يكن حلة تامة  
لعدمها وان لم يقارن وجوده وجودا فقلده مدخل في ذاتها وكل ما حدث ذاته فان لم يكن مبدعها لما لها من اجتهاد  
يصلها أو مكناها أو لا يكون (والاول) باطل سواء كان للمانع المتراسم ضما أو لم يكن لان هذا لا يكون الا فيما له عمل كالاعراض

أوفكان كالأجسام وقد ثبت أن النفس جوهر ليس بجسم ولا خمتى والثاني باطل أيضا فان المانع بنفسه ما أن يستند في وجوده  
بما منع أو لا يستند في أن لم يستند فليس بعدم فانه لم قطعاً أن العلة العظيمة لو جودت في إذا كانت باقية ولا مانع من حصول معلولها  
بما حاجته على محل أو مكان فلا بد أن يكون ذلك الشيء موجوداً معها فاستدعى وجوده مع ذلك محل لأن وجود المانع للنفس  
على المحل أو المكان يمنع لامتثالهما ١٠٠ للنفس فإذا امتنع وجود المانع امتنع وجود ما يقتضيه وجوده ولا جاز أن يكون

ذلك الغير المعلوم للنفس  
عدمه إذا لم يكن عدمه  
لما كان عدمه في وجوده  
مستحيل في وجوده لأن  
ما ليس لوجوده مدخل في  
وجود الشيء لاوجب  
عدمه عدم شيء فذلك  
الشيء لايجب أن يكون  
علته المتضمنة لوجودها  
لأن العلة المتضمنة  
لوجودها هي المبادى  
المفارقة وهي لا تعتمد  
لاستلزامه انعدام  
الواجب ولا العمل الثلاث  
الباقية لأن النفس  
يسيلة وأثر لوجب ولم  
تسبق الا لشرط وذلك  
الشرط لا يخلو من أن  
يكون جوهر أو عرضاً  
فإن كان عرضاً فاما أن  
يكون محله غير النفس  
أو النفس والكل باطل  
أما كونه جوهر فلا نعلم  
قطعاً أن الجوهر المبادى  
لشيء الذى ليس بعلة له  
لا يلزم من عدمه عدمه  
وأما كونه عرضاً غير قائم  
بالنفس فهو أولى من  
الجوهر فأن لا يكون  
عدمه معدوماً (وأما

الوجود ذاته لا يكون جسماً لأن معنى واجب الوجود ذاته لعله فاعلمه من أين منه وجود جسم  
لعله فاعلمه لاسيما إذا وضع جسمه باسطاً غير منقسم إلى البكبة والباب الكيفية وبالجملة مركب قديم  
للمركبة وهي معاندة صحيحة لا ينفصل عنها إلا بأقوال جديلة وجب ما في هذا الكتاب إلى حامد  
على الفلاسفة والفلاسفة عليه أو على ابن سينا كالمأكل جديلة من قبل اشتراك الاسم الذى فيها  
ولذلك لا معنى لتلوه بل فذلك وقوله محجبان عن الأشعرية القديم من ذاته لا يفتقر إلى علة من قبلها كان  
قد عاقد أوضاعه من غير ما قبل ذاته ووضع الذات علة للصفات فلم تصرف الذات قدعة من أجل  
غيرها (قلت) قد بزمه أن يكون القديم مركباً من علة ومعلول وإن تكون الصفات قدعة من قبل علة  
وهي الذات فإن كان المعلول ليس شرطاً في وجوده فالقديم هو العلة فنقل أن الذات القائمة بذاتها هي  
الاله وإن الصفات معلولة فبازمهم أن يصنعوا شيئاً قد عاقد ذاته وأشياء قد عاقدته بغيرها وجب وعنده هو الاله  
وهذا بعينه والذي أنكره على من قال أن الاله قد بزمه ذاته والعالم القديم بغيره أى بالاله وهم يقولون أن  
القديم واحد وهذا كله في غاية التناقض وأما قوله أن انزائاً موجوداً لا موجد له ومثل انزائاً  
مركباً للمركب له وانزائاً موجوداً واحداً لهذه الصفة أو كثير من جمالاته في تقديره العقل هو كونه  
كلام مختل فإن التركيب لا يقتضى مركباً أيضاً فبعض الأثرى مركب من ذاته كما كان العلة أن كانت  
معلولة فانه يقتضى الأثرى علة غير معلولة ولا يضاد أذى الزمان في موجود لا موجد له  
يبرهن من هذا أنه واحد وأما قوله انه متى انتفت الماهية انتفى التركيب وإن ذلك موجب لثبات  
التركيب في الأول فغير صحيح فإن القوم لا ينفون الماهية عن الأول وإنما ينفون أن يكون هناك ماهية على  
نحو الماهية التي في المعلولات وهذا كلام جدلي مجارى وقد تقدم من قولنا لا يكون في المقنة التي تعال في  
هذا الكتاب على أصول الفلاسفة في بيان أن الأول ليس بجسم وهي أن الممكن يؤدي إلى موجود ضروري  
وانه لا يصدر الممكن عن الضروري إلا بواسطة موجود هو من جهة ضروري ومن جهة ممكن وهو  
الحرم السماوى وحركته الدورية ومن أقنم ما يقال على أصولهم أن كل جسم قوته متناهية وإن هذا  
الجسم انما استفاد القوة الغير متناهية للحركة من موجود ليس بجسم (قال أبو حامد) يجيب على  
الاعتراض الذى أوجب أن لا يكون الفاعل عند الفلاسفة إلا الفاعل الذى هو مركب من نفس وبدن  
فإن قيل لأن الجسم إلى قوله والجسم (قلت) أما القول بأن الأجسام لا تخلق الأجسام فانه إذا فهم من  
التخليق التكوين كان الأمر الصادق بالفسد وذلك أنه لا يتكون جسم فيما شاهد الأعم جسم ولا جسم  
متنفس إلا من جسم متنفس فانه لا يتكون الجسم المطلق ولو تكونت الجسم المطلق لكان التكوين من  
عدم لا بعد عدمه ولا يتكون الأجسام المشار إليها إلا من أجسام مشار إليها وعن أجسام مشار إليها وذلك  
بأن ينقل الجسم من اسم إلى اسم ومن حد إلى حد فيبقى جسم الماهية إلى جسم النار بأن ينقل من  
جسم الماء إلى العلة التي ما تنقلها تنقل عنه اسم الماء وحده إلى اسم النار وهذا ذلك يكون ضرورية  
من جسم فاعلم أمشارك التكوين بالتنوع وأما ما يجلس القول بالتواطؤ أو بتقدم واحد وآخر وهل ينقل  
شخص الجسمية المخصوصة بالماء إلى شخص الجسمية المخصوصة بالنار في نظر وأما قوله لا يتكون الجسم  
واسطة للنفس في خلق الأجسام ولا في ابداع النفوس فهو قول بئى من آراء الفلاسفة على رأى من يرى

أن  
كونه عرضاً في النفس كالأمو والادراك كالانفصال  
والانفصالات المتعلقة بالبدن فلا بد من عدم هذا العرض ما أن لا يشترط في عدمه للنفس انقطاع العللة بينها وبين البدن أو بشرط  
فيه ذلك فإن لم يشترط فيه ذلك فأولى الأعراض بأن تعدم النفس وعدمها هي الأعراض التي تكون حكماً للنفس فيلزم أن  
لا تبقى النفس البديعية الكمال مع البدن كالاتى في عدمه أذ لا يتصور استقراء وجوده في وجوده شرطه ولو كانت كالات

النفس شرطاً في وجودها كانت الاعراض المضادة لكلها مجردة بان تدمعها وتطها كما جعل المركب والافعال عن البدن فيلزم ان لا تبقى نفس شريرة مع وجود هذه الاعراض المنافية للاعراض المتكاملة لها الا في حال تعلقها بالبدن ولا في حال عدم تعلقها به والواقع خلاف ذلك وان اشترط في كون العرض القائم به عدم ما يقطع العلاقة بينهما وبين البدن فلا علاقة للنفس بالبدن ليست علاقة حلول المرض في الموضوع او الصور في المادة او الجسم في المكان بل  
هذه العلاقة اضافية ثابتة لوجود النفس وتغير الاضافه

لا يوجب تغيراً في الشيء الذي هي له فلا يكون انقطاعها مطلقاً فلا نفس واذا لم يكن انقطاع هذه العلاقة مدخل في عدم النفس على تقدير جواز لم يكن اعداد تلك الاعراض لها سبباً انقطاع العلاقة بل لغاتها فكانا مختلف تأثيرها في ذلك الابطال بوجود العلاقة وعدمها فيعود هذا القسم الى قسم عدم اشترط قطع العلاقة وقد تبين بطلانه (وجوابه) ان قال ان يكون ان يكون المقدم وجوداً ويكون اعدادها المانعة من اجتماعها معي عليها او مكنتها (قولهم) وقد تبين ان النفس جوهر ليس يحس ولا يحسني (قلنا) قد عرفت انه لم يبين باذنتهم ما ذكره لعدم تمام شيء من تلك الادلة وليس لكون لانسان المعدم الغير المتجانس على المحل والمكان لولم يستدع وجوده مانع على المحل والمكان لا يكون معدماً (قولهم) ان الدالة المطلقة لوجود الشيء اذا كانت باقية ولا مانع من

ان انه على اصور الاحسام التي ليست متتفئة ولنفوس هو جوهر مفارق لما عقل واما نفس مفارقة وانه ليس يمكن ان تعطى ذلك جسم متفئ ولا غير متفئ فانه اذا وضع هذا وضع ان السام الجسم متفئ لم يمكن فيها ان تعطى صورته من هذه الصور والكائنة الفاعلة لانقسامها ولا غير هان النفس التي في الجسم انما تفعل بواسطة الجسم وما قبل بواسطة الجسم فليس يوجبه له لاصورة لا نفس اذا كان ليس من شأن الجسم ان يفعل صورته جوهرة لا نفس ولا غيرا وهو شبهه بقول افلاطون في الصور انهم عن هذه المادة التي يقول بها وهذا مذهب ابن سينا وغيره من فلاسفة الاسلام ويجهل ان الجسم انما يقبل في حرارته او برودة او رطوبة او احوال تسمى هذه هي افعال الاحسام المتناهية فيقدرهم فقطروا ما الذي يفعل الصور الجوهرية بتوحيدها المتتفئة وهو وجود مفارق وهو الذي سمعوه وهب الصور يورق من الفلاسفة روين هكس هذا ويقولون ان الذي يفعل الصور في الاحسام هي اجسام ذوات صور مثلها اما بانوع واما بالجنس اما بالانوع فالاحسام الحسية هي تفعل اجساما حسية على ما شاهدنا من الحيوانات التي يلد بعضها ميتة واما بالجنس فلا يولد عن ذكر وانثى فالاجرام اعداء به عندهم هي التي تعطى الحياة لانها حية وطولها لا يحصى غير المشاهدة ليس هذا موضع ذكرها وذلك اعترض ابو حامد عليهم فقال ولم لا يجوز ان يكون في النفوس نفوس تختص بمخاصية تهيأ بها ان توجد الاحسام وغير الاحسام بردي لم لا يجوز ان يكون في النفوس التي هي في الاحسام نفوس تختص بتوليئ سائر الصور المتتفئة وغير المتتفئة وما اقررت تسليم الى حامد ان المشاهدة معدومة في تكون جسم عن جسم وليس المشاهدة غير هذا وان كنت يعني ان تقوم انهم في حردت اكل بل الفلاسفة من الصنائع البرهانية عادت اقول بل جدلية ولا بد ان تكون مشهورة او غير مشهورة لم تكن مشهورة والعلة في ذلك ان الاقوال بل البرهانية انما تتميز من الاقوال بل الغير البرهانية اذا اشتهرت بمحض الصنعة الذي في النظر فما كان متبادرا خلا في حد الجنس او الجنس داخل في حده كان قولاً برهانياً لم يظهر فيه ذلك كان قولاً غير برهاني وذلك لا يمكن الا بعد تشديد طبيعة ذلك الجنس المنظور فيه وتحدد الجاهة التي من قبلها توجد الحمولات الذاتية لتلك الجنس من الجهة التي لا توجد لها وتحفظ في تقرير تلك الجهة في قول من الاقوال بل الموضوعية في تلك الصنعة انما تحضر ابدان نصب الحسنيين فتقع في النفس ان القول جوهري لتلك الجنس اولاً لزم من لوازم جوهري مع القول واما التي لم تخطر هذه المناسبة من هذا الناحية اشرطت خطورة راضية فان القول لمن لا يبين وذلك كان الفرق بين البرهان والظن الغالب في حق العقل ادق من الشعر عند البصر واخفى من انتهاء التي بين الظل والصورة وبخاصة في الامر والمادية عند قوم عني لا يخلط ما بالذات مع ما بالعرض ولذلك تمانى انما قبل ابو حامد من نقل مذهب الفلاسفة في هذا الكتاب وفي سائر كتبه وابرار هان لم ينظر في كتب القوم على الشروط التي وضعوها انهم غير لطيفة ما كان من الحق في اقول بلهم اوصاف اكثر الناس عن جميع اكل بلهم فلان في صنع من هذا الشرح له اغلب من الخيرة في حق الحق ولذلك علم الله ما كنت اقول في هذه الاشياء قولاً من اقول بلهم ولا استخير ذلك لولاهذا الشر لا للاحق الحكمة واعني بالحكمة النظر في الاشياء بحسب ما تقتضيه طبيعة البرهان (قال ابو حامد) يحياهن الفلاسفة فان قيل الجسم الاقصى والشمس الى قوله ليس

حصول معلوماً بمزاجه على محل او مكان فلا بد ان يكون موجوداً) متزوج وانما يكون كذلك لو كان السام متصفاً في الغاية على المحل والمكان وهو متزوج ولا سئل انه لو كان هذا مكاناً عدم شيء لوجوده من خسر في وجوده للجواز ان يكون امره معدوماً في نفسه لا بعد ما لشيء آخر (والفصل في) ان العلم يؤول لوجودي قد يقال ان بعض الموجود والمعدم وقد يقال الوجودي لما يكون ثبوته ليس صواب وجوده كايضا والسواد العدمي بخلافه كالامكان والحادث وقد يقال العدمي لما لا يعترف في مفهومه العدم والوجودي

تخلط وقد يقال العدم يعنى العدم فيكون الوجود في مقابلته يعنى الوجود (فان ارد) بالوجود هو العدم المعنى الاول فاذا كراه  
 من المنع متجه وكذا ان ارد بهما المعنى الثاني مع انه لا تنحصر الاشياء في هذا المعنى فلا يلزم من عدم كون المعدم موجودا وعدم ما بهما  
 المعنى انتفاء المعدم رأسا وكذا يتجه المنع المذكور ان ارد به المعنى الثالث فلا يلزم من اعتبار المعدم في مفهوم الشئ ان يكون ذلك الشئ  
 عدما لامر (وان ارد) المعنى الرابع ١٠٤ فلا تنحصر في ما بهما المعنى فيجوز ان يكون المعدم أمرا آخر غير الوجود

بحسب اصلا (قلت) ما غرّب كلام هذا الرجل في هذا الموضوع فانه وجهه على الفلاسفة اعتبار ما بهما  
 لا يقدرون على اثبات صانع سوى الجرم العسارى اذ كانوا يحتاجون في ذلك الى الجواب باصل  
 لا يعتقدونه وانما يعتقد المتكلمون وهو قولهم ان كون الصانع اعتقادا مجردا دون سائر المقادير ان كان  
 يمكن ان يكون عليه الصانع هوالة مخصوصة والمخصص قد يكون قد افان هذا الرجل قد غلط في هذا  
 المعنى او غلط فان التخصيص الذي ازمته الفلاسفة غير التخصيص الذي ارادته الاشعرية وذلك ان  
 التخصيص الذي تر به الاشعرية انما هو تغيير الشئ اما من مثله واما من ضده من غير ان يقتضى ذلك  
 حكمة في نفس ذلك الشئ فانطرت الى تخصيص أحد المتقابلين والفلاسفة في هذا الموضوع انما ارادوا  
 بالمخصص الذي اقتضته الحكمة في المصنوع وهو السبب الثاني فانه ليس عند الفلاسفة كية في موجود من  
 الموجودات ولا كيفية الا وهي الفاعلية في الحكمة التي لا تخلو من أحد الامر من اما ان يكون ذلك امرا  
 ضروريا في طبعه فعل ذلك الموجود واما ان يكون فيه من جهة الافضل فانه لو كان عندهم في المتخالفات  
 كية او كيفية لا تقتضى حكمة لكانوا قد نسبوا المانع الخالق في الاول ذلك الى المايجوز نسبة الى  
 المانع الخالق في الاعلى جهة النظم وذلك انه لا عيب اشدهم ان يقال ومن نظري الى المصنوع عا في  
 كية او كيفية لم اختار صانع هذا المصنوع هذه الكية وهذه الكيفية دون سائر الكيات ودون  
 سائر الكيفيات لما تارة نسبة فيقال لانه اراد ذلك للحكمة وهو مرة في المصنوع وكما هما سوا في غاية  
 هذا المصنوع الذي صنعته المانع من اجله اعني من اجل فعله الذي هو الغاية وذلك ان كل مصنوع  
 فاعنا يعمل من اجل شئ ما وذلك الشئ لا يوجد حده صاعدا عن ذلك المصنوع الا وذلك المصنوع مقدر  
 بكية محدودة وان كان لها عرض في بعض المصنوعات واجبة محدودة ولو كان اى موضوع اتفق  
 يقتضى اى فعل اتفق لما كانت ههنا حكمة اصلا في مصنوع من المصنوعات ولما كانت ههنا صناعة  
 اصلا و كانت كيات المصنوعات وكيفياتها راجعة الى هوى الصانع وكان كل انسان صانعا او تقول  
 ان الحكمة انما هي في صنع المخلوق لا في صنع الخالق فهو ثابتة عن هذا الاعتقاد في الصانع الاول بل  
 نعمقد ان كل ما في العالم فهو حكمه وان قصرت عن كثير منها فقلنا وان الحكمة الصانعة انما  
 فهمها العقل من الحكمة الطبيعية فان كان العالم مصنوعا واجدا في غاية الحكمة فهو هنا ضرورة حكم  
 واحد هو الذي انقترت الحيو وجوده السموات والارضون ومن فيها فانه ما من أحد يقدر ان يحصل  
 المصنوع من الحكمة الهيبة علة لنفسه فالقوم من حيث ارادوا ان ينزهوا الخالق الاول ابطالوا  
 الحكمة في حقه وسلبوه افضل صفاته (المسئلة السابعة) في بيان تعجزهم عن اقامة الدليل على ان  
 لعل صانعه وعلة ان القول بالهر لازلم (قال ابو حامد) فنقول ان من ذهب الى ان كل جسم فهو  
 حادث الى قوله وهي قدحة (قلت) الفلاسفة يقولون ان من قال ان كل جسم محدث فذهبهم من المحدث  
 الاختراع من لا موجود اى من العدم فقد وضع معنى من المحدث لم يشاهده قط وهذا يحتاج ضرورة  
 الى برهان فاما ما حل عليهم من الاعتراضات في هذا القول حتى الزعم القول بالهر فقد قلنا الجواب  
 عن ذلك فيما سلف فلامعنى للاعادة وحيلة الامران الجسم عندهم سواء كان محدثا او قديما ليس  
 مستقلا في الوجود بنفسه وهي عندهم في الجسم القديم واجبة على نحو ما هي عليه في الجسم المحدث الا

والعدم مع ان ما ذكر في  
 بيان كون المعدم غير  
 وجودي لا يناسب هذا المعنى  
 (وان ارد) بالوجود  
 الوجود بالعدم العدم  
 كما يقدر من صافي  
 الكلام فلا تنحصر اصلا  
 (ولان) ان الجوهر المبين  
 الشئ الذي ليس بعلة له  
 لا يلزم من عدمه عدمه  
 وهذه المقدمة انما تثبت  
 اذا ثبت ان الجوهر المبين  
 الشئ الذي ليس بعلة له  
 لا يكون شرطاً لثباتها  
 دور وعين المناقشة فيه  
 ولا نسب الى العرض الغير  
 القاسم بالنفس اولى من  
 الجوهر المبين في ان  
 لا يكون عدمه مستمدا  
 لها من قوله فان لم يشترط  
 فيه ذلك ناولي الاعراض  
 بان تقدم النفس بعدها  
 من الاعراض التي تكون  
 كالا للنفس كلام خطاي  
 بل شعري لا يقوم لاثباته  
 شبهة فقلنا من جهة وايضا  
 لم لا يجوز ان يكون البدن  
 شرط الوجود النفس من  
 المسدا بحيث يلزم من  
 انتفاءه انتفاء النفس  
 قطعا كما حاز كون البدن  
 بعض حاله مستمدا

لوجود النفس من البدن والدليل على ان العلاقة بينهما اضافية تابعة لوجود النفس  
 فقط وهو التدبير والتصرف فيه هذا كما اذا جرينا معهم على اصلهم من نقي التقدير المختار (واما على اصلنا) فالبعد المختار بعدم  
 مجرد ارادته (والقول) بان العدم نقي محض لا يصلح انما يختار قد عرفت ضعفه فامر (وانما) انها لو كانت قابلة للقضاء  
 لمكانت قبل الفناء بما فيه بالفعل وقايد بها لقول ان كل موجود سبق زمانا ويكون من شأنه ان يفسد كان بالضرر وقيل فسادا باقيا



بالفعل وفاسدا بالقوة أي له استعداد الفساد لا بد أن ذلك الاستعداد من محل وقوعه ولا يجوز أن يكون ذلك المحل هو النفس لأنها لا تقع  
عند الفساد وبما هو محل الاستعداد الفساد هو بالفساد أو القابل بحسب وجوده عند حصول القبول ليكون متعاقبه واللام يمكن قالا  
له فيلزم أن يكون للنفس أمر مقار بها يكون محل الاستعداد ففسادها هو ما محل لها أيضا كالمادة للصورة أو جزء منها محل للجزء الآخر  
كالمادة للجسم وعلى المتقدمين يلزم كونها مادة فاما كونه من المادة والصورة ١٠٣ واما حالي في المادة فلا تكون النفس

ان اخذ الى لا يساعد كيف هو وجودها في القديم كما عرفت في الجسم المحدث وذلك لما اراد اسطوان بن  
اكون الارض مستدرة طبقا لما الزلزال محمد ثم انصاعوا واصقل منها الملة ثم نقلوا الى الزلزلة وذلك في  
المقالة الثانية من السماء والعالم ولما اتي بالاشاعات التي تازم الفلاسفة أخذ يحيب عنهم وهو معاند  
لا جوبتهم فقال كل ماله عليه الى قوله هؤلاء (قلت) كل هذا قد وقع الجواب عنه والتعرف بعرضه  
من الاقاويل التصديقية فلا معنى لاعادة الكلام في ذلك واما ما ذكره من فالحس هو الذي اعتد عليه  
وذلك ان ماله انقطع الحركة عند ما اجبر الى السماوي وانقطع به التسلسل فثبت له هذا انقطع بالاقول  
ما انقطع بالحس واثبت كذلك واما الفلاسفة فانهم اعتبروا الاسباب حتى انتهت الى الجبر السماوي ثم  
اعتبروا الاسباب المحققة فافترضوا الامر الى موجود ليس محسوس هو علة وجود المحسوس  
وهو معنى قوله تعالى وكذلك ترى ابراهيم ملكوت السماوات والارض الآية واما الاشهر فيناهم محدودا  
الاسباب المحسوسة أي بقولها يكون بعضها اسبابا لبعض وجعلوا علة الوجود المحسوس هو وجودا غير  
محسوس ينوع من الكون غير مشاهد لا محسوس وانكر والاسباب والمسببات وهو نظر خارج عن  
الانسان عما هو انسان (قال ابو حامد) معاند للفلاسفة في قولهم فان قيل ان الدليل على ان الجسم الى قوله  
لا أصل له (قلت) قد تقدم من قولنا انه ذات فهم واجب الوجود مالمس له علة وفهم من يمكن الوجود  
ماله علة ثم ذكر تسعة للموجودين الفصلين فان الخصم أن يقول ليس كما ذكر بل كل موجود لا علة له  
لكن اذا فهم من واجب الوجود والموجود الضعيف وري ومن الممكن للممكن الحقيقي انفسى الامر ولا بدالى  
موجود لا علة له وهو ان يقال ان كل موجود فاما ان يكون ممكنا او ضروريا كان يمكننا علة فان كانت  
تلك الملة من طبيعة الممكن تسلسل الامر فيقطع التسلسل بعلة ضرورية ثم تسأل في تلك الملة الضرورية  
اذا جاوزا معان ان من الضعيف وري ماله علة ومالمس له علة فان وضعت الملة من طبيعة الضعيف وري  
الذى له علة لم يزل التسلسل وانتهى الامر الى علة ضرورية ليس لها علة وانما اراد ان سيناقض بطريق هذه  
القسمه رأى الفلاسفة في الموجودات وذلك ان الجبر السماوي عند الجميع من الفلاسفة هو ضروري  
بغير هو اما هل الضعيف وري بغيره فاما كان بالاضافة الى ذاته فبغيره نظر وذلك كانت هذه الطريقة محتملة  
انما سأل فيها هذا المسئلة فاما مسلكه فهو مختل ضرورية لانه لم ينقسم الموجود الى الممكن الحقيقي  
والضعيف وري وحى التسعة المدة وثقة بالعبع الموجودات (ثم قال ابو حامد) بحسب الفلاسفة في قولهم على ان  
الجسم ليس بواجب الوجود بذاته لكونه اجزا هي علة فان قيل لا ينكر ان الجسم الى قوله (قلت)  
هذا القول لا يزل زوما لاشك فيمن سلك الطريقة واجب الوجود في اثبات موجود ليس بجسم وذلك ان  
هذه الطريقة لم تسلكها القدماء وانما اوصل من سلكها الى اقلنا بن سينا وقال انها اشرف من طريقة  
القدماء وذلك ان القدماء انما صاروا الى اثبات موجود ليس بجسم هو بد اكل من امور متناخضة وهي  
الحركة والزمان وهذه الطريقة غرضي اليه فيازعم افعى الى اثبات موجودا لصفة التي اثبتوا القدماء  
من النظر في طبيعة الوجود وما هو موجود ولو افترضت لكان ما قال بمحاصلها كما يستتضي ذلك ان  
واجب الوجود بذاته اذا وضع موجودا فانه ما يتبقى منه أن يكون مركبا من مادتين موصوفتين بالجله ان  
يكون له حد فاذا وضع موجودا مركبا من اجزاء قد عرفت شيئا ان متصل بعضها ببعض كالحال في العالم

لا تحصل كمالها واسطة فيكون البدن محلا لاستعدادات متعلقة به ونفسه فاقه وما ترتب متعلقا به على وجودها في نفسه كان هذا الاستعداد منسوبا لأول الذات التي تتعلق بها من حيث انها متعلقة به وانباء بالمرض الى وجودها في نفسه فان هذا الاستعداد كان لفيضان الوجود على ما متعلق به ولا حاف ذلك الى استعداد منسوب لأول الذات الى وجودها في نفسه ليتبع قيامه البدن لانها من حيث وجودها في نفسه له ماضية والتي لا يكون مستعدا لها وما كان له كإزاحة يكون البدن له محلا

لاستعدادا متعلقا به كذلك يجوز أن يكون محلا للاستعداد انقطاع متعلقه به اذ يخرج عن المزاج الصالح لان يكون محلا لتبديرها وتصرفها لكن لما لم يتوقف انقطاع تبديرها على عدمها في نفسه الم يكن هذا الاستعداد معنويا بالي عدمها في نفسه الا بالذات ولا بالعرض فظهر الفرق بين استعداد حدوثه واستعداد عدمه وان الاول يجوز زيانه بالبدن دون الثاني (والجواب) اننا لانسلم ان التقابل للفساد يجب وجوده عند حصول ١٠٤ الفساد فانه ليس معنى قبول الشيء لعدمه والفساد ان ذلك الشيء يبقى متحققا ويحصل فيه

الفساد هـ في قياس قبول الجسم للأعراض الحادثة فيه بل متناهية ذلك الشيء بعدم في الخارج بطريقتين الفساد اذا حصل ذلك الشيء في العقل وتصور العقل معه عدم الخارجى كان اعدم الخارجى قائما به في العقل على معنى انه يتصف به في حد نفسه في العقل لا في الخارج ان ليس في الخارج شيء وقبول عدم قائم بذلك الشيء فيكون أن يكون استعداد فسادها قائما به فلا يلزم كون النفس مادية (ولو سلم) ان التقابل للفساد يجب وجوده عند حصول الفساد ولكن لا نسلم انه يلزم منه كون النفس مادية واذا يلزم ذلك لكان محل استعداد فسادها جميعا او مادية جمعية وهو ممنوع ولم يلزم زان يكون مجردا قائما بنفسه او محلا لنفس أو جزءا من محلا لجزئها الآخر (لا يقال) اذا كان ذلك المحل الباقي مجردا قائما بنفسه كانت عاقلة لما ثبت ان كل مجرد قائم بنفسه عاقل وكانت هي النفس لا محلا للنفس ولا جزء منها لاجل جزئها الآخر اذ لا معنى للنفس في الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا بخلاف ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لا تقول) لا نسلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم ان كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا وتكون مدبرة في الجسد الجواهر العاقل المتعلق بالبدن انى متعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدير في البدن مركبين من جوهرين احدهما لحيال في الآخر ويكون كل منهما عاقل فانه لا يكون

واجزائه متصدق على العالم واجزائه متواجبه الى وجوده هذا كما اذا لم يتناه عن وجوده وواجب الوجود وقد قلنا نحن ان الطرية التي سلكتها في اثبات وجود هذه الصفة ليست برهانية ولا يقضى بالاطبع اليه الاعلى التو الذي قلنا اننا كثيرا ما يلزم هذا القول اعنى ضعف هذه الطرية بغيره من يتبع انهما جامعان بغير طرية من مادة وصورة وهو مذهب المشائين لان من يتبعه من كبرياة علم ان اجزاء الفعل فلا بد ان يكون واحد بالذات وكل واحد في شيء مركب فهو من قبل واحد بنفسه اعنى وسيطاه ومن قبل هذا الواحد صارا للعالم واحدا وذلك يقول الاسكندر لا بد ان يكون ههنا قوة روحانية سارية في اجزاء العالم كما يوجد في اجزاء الحيوان الواحد حقيقة تربط اجزائه بعينه ببعضه والفرق ههنا ان الرباط الذي في اله القديم من قبل الرباط القديم هو الرباط الذي بين اجزاء الحيوان ههنا كائن فاسد بالتحص غير كائن ولا فاسد بالتحص من قبل الرباط القديم من قبل الله يمكن فيه ان يكون غير كائن ولا فاسد بالتحص كالحال في العالم فتدارك الخلق تعالى هذا النص الذي لحقه بهذا النوع من التمام الذي لا يمكن فيه غيره كما يقوله ارسطاطاليس في كتاب الحيوان وقد اثنى على هذا الوقت كثيرا من اصحاب ابن سينا ووقع هذا الشك قد تأولو على ابن سينا هذا الرأي وقالوا انه ليس يرى ان ههنا مفارقة وقالوا ان ذلك يظهر من قوله في واجب الوجود في مواضع وانه اعنى الذي اوردته في فلسفته المشرقية قالوا انما هما فلسفة مشرقية لانهما مذهب اهل المشرق فانهم يرون ان الاله عندهم هي الاجرام السماوية يعنى ما كان يذهب اليه وهم مع هذا يصفون طريق ارسطوطاليس اثبات البسدا الاول من طريق الحركة او ما نحن فقد تكلمنا في هذه الطرية بغير ما مر في بينا الجهة التي منها يتبع اليقين وحللتنا جميع الشكوك الواردة عليها وتكلمنا ايضا على طرية الاسكندر في ذلك اعنى الذي اختاره في كتابه الملقب بالمبادئ وذلك انه يظن انه عدل عن طريقه ارسطوطاليس طرية اخرى لكنها مأخوذة من المبادئ التي بينها ارسطوطاليس وكنتنا الطرية بفتين بجملة لكن الطرية الاشهر في ذلك هي طرية ارسطوطاليس ولكن اذا لم تقف طرية فواجب الوجود عندى هي ماضيه كانت حقا وان كان فيها اجمال يحتاج الى تفصيل وهو ان يتقدم العلم باصناف الممكنات الوجود في الجوهر والعلم باصناف الواجبة الوجود في الجوهر وهذه الطرية هي ان تقول ان الممكن الوجود في الجوهر الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني واجب الوجود في الجوهر الجسماني يجب ان يتقدمه واجب الوجود في الجوهر الجسماني وهو الذي لا قوة فيه اصلا لا في الجوهر ولا في غير ذلك من انواع الحركات وما هو كذلك فليس يحسم هـ مثال ذلك ان الحرم السماوي قد ظهر من امره انه واجب الوجود في الجوهر الجسماني والالزم ان يكون هناك جسم اقدم منه وظهر من امره انه يمكن الوجود في الحركة اعنى في الحركة فيجب ان يكون الحركة له واجب الوجود في الجوهر والادرك فيه قوة اصلا لاعلى حركة ولا على غيرها ولا يوصف بحركة ولا يكون ولا ينفرد بذلك من انواع التغيرات وما هو بهذه الصفة فليس يحسم اصلا ولا قوة في جسم واجزاؤه العالم الانزلة انما هي واحدة الوجود في الجوهر اما بالكلية كالحال في اسطقسات الاربع ولما بالتحص كالحال في الاجرام السماوية (المسئلة الحادية عشر) في تهييز من يرى منهم ان الاول يعلم غيره يعلم الاجناس والانواع يتوعد على (قال ابو حامد)

ولا جزء منها لاجل جزئها الآخر اذ لا معنى للنفس في الجوهر العاقل المتعلق بالبدن هذا بخلاف ومع ذلك فالمطلوب حاصل وهو بقاء جوهر مجرد عاقل بعد فناء البدن (لا تقول) لا نسلم ان كل جوهر مجرد قائم بنفسه عاقل (ولو سلم) فلا نسلم ان كونها هي النفس فان النفس هي التي يشار اليها بانا وتكون مدبرة في الجسد الجواهر العاقل المتعلق بالبدن انى متعلق كان ويجوز ان يكون المشار اليه بانا والمدير في البدن مركبين من جوهرين احدهما لحيال في الآخر ويكون كل منهما عاقل فانه لا يكون

شيء منها لنفس فلا يلزم مطاوبهم لأن مطاوبهم يشاء لنفسه بعد البذل لا بما هو مخرج من فعله بعد البذل مطلقا (والأمام) حقه  
 الإسلام الغزالي قرر الوجه الثاني بأن كل ما يستعمل بعد الوجود فاما كان انعدامه سابق على انعدامه كان ما يحدث بعد العدم فاما كان  
 وجوده سابق على وجوده وكان أمكان الوجود وصف اضافي لا يقوم الا بشئ يكون أمكانا بالإضافة إليه كذلك أمكان العدم وصف  
 اضافي لا يقوم الا بشئ يكون أمكانا بالإضافة إليه وكان الشئ الذي يكون محلا لمكان ١٠٥ وجوده ما يحدث قابلا للوجود

الطارئ على معنى انه يكون  
 وجود ذلك الحادث نفسه  
 كذلك الشئ الذي يكون  
 محلا لمكان عدمه ما عدمه  
 قابل لعدم الطارئ على  
 معنى ان عدم الامر لعدم  
 يكون عنه والقابل يجب  
 اجتماعهم المقول والأمر  
 الذي بعدم لا يسي مع  
 عدمه نفع أن يكون فيه  
 أمر يقبل عدم الطارئ  
 ويكون هو حامل أمكان  
 ذلك لعدم قبيل طريان  
 عدمه فليزم تركب النفس  
 من حامل أمكان العدم  
 وانعدامه عنه مع ان النفس  
 بسيطة لا تركب فيها وان  
 فرض فيها تركب فحين  
 ننقل الكلام الى المادة  
 التي هي الاصل الاؤل اذا  
 لا بد أن تنتمي الى اصل  
 لا يكون فيه تركب واللازم  
 تركبها من أمور غير  
 متناهية لتقبل العدم على  
 ذلك الاصل وهو المعنى  
 بالنفس (ثم قال) ويمكن  
 تفهم هذا بصيغة أخرى  
 وهو أن قوتنا لوجود الشئ  
 تكون قبل وجود الشئ  
 ولا يلائمه فان قوتنا لايصار  
 للسواد ثم لا موجوده في  
 الدين قبل انصار السواد

فقول أما المسلمون الى قوله لاحداث العالم (قلت) هذا القول انما قدمه توطئة لمقاس بينه وبين قول  
 الفلاسفة في العلم القديم لكن هذا القول اقتنع بي أدنى الى أي من قول الفلاسفة وذلك أن المتكلمين  
 ذاهق في قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف ظهر أنهم انما جعلوا الاله انسانا أولا وذلك أنهم  
 شجروا العالم بالمصنوعات التي تتكون عن ارادة الانسان وعلمه وقدرته فلما قبيل أنه لازم أن يكون  
 جسيما فالله أنزل وان كل جسم محدث فليزعم أن يصنعوا انسانا في غير مادة فعلا لجسيم الموجودات  
 فصار هذا القول قول الصايبين أو الاقوال المثالية فمعقنة هذا الاثنا اذا اقتضت ظهور راحة لها وذلك  
 انه لا شئ بعدهم طابع الموجود الكائن القاسم من طابع الموجود الاولي واذا كان ذلك كذلك لم يصح  
 ان يوجد نوع واحد مختلف لازلية وعدم الازلية كما يختلف الجنس الواحد في الفصول المتعقبة له وذلك  
 ان تتعد الاولي من المحدث بعدهم تتعد الا انواع بعضها مع بعض فكيف يصح أن يتقبل الممكن  
 الشاهد الى الغائب وهو ما في غاية العتاة واذناهم معنى الصفات الموجودة في انما هو في الغائب يظهر  
 انما ياشترك الاسم اشتراكا لا يصح معه التفرقة من الشاهد الى الغائب وذلك ان الحياة الزائفة على  
 العقل في الانسان ليس تنطلي على شئ الا على القوة المحركة في المكان عن الارادة وعن الادراك  
 الحاصل عن الحواس والحواس مختلفة على الباري تعالى وأبعد من ذلك الحركة في المكان وأما  
 المتكلمون فانهم يعضون حواس الباري تعالى من غير حاسة ويتقون عنه الحركة باطلاق فاذن انما  
 لا يتصور الباري تعالى معنى الحياة الموجودة للحيوان التي هي شرط وجود العالم للانسان وامان  
 يحصلوها هي نفس الادراك كما تقولوا الفلاسفة ان الادراك والذوق الاول هما نفس الحياة ايضا فان  
 معنى الارادة في الحيوان هي الشهوة الباعثة على الحركة وهي في الحيوان عارضة لتكميلها بنفسه ما في  
 ذاتها ما الباري تعالى محال ان يكون عند مشيئة امكان شئ بنفسه في ذاته حتى يكون مبدأ الحركة  
 والفعل اما في نفسه واما في غيره فكيف يخيّلوا ارادة ازيدة هي سبب لفعل محدث من غير أن يزيد  
 الشهوة في وقت الفعل أو كيف يخيّلوا ارادة شهوة حاملة قبل الفعل وفي وقت الفعل وبعد الفعل  
 حال واحد دون أن يلحقها تغير وايضا الشهوة من حيث هي سبب للحركة والحركة لا توجد الا في جسم  
 فالشهوة لا توجد الا في جسم متبني فاذن ليس معنى الارادة في الاول عند الفلاسفة الا ان فعله قد  
 صادر عن علم فالعلم من جهة ما هو علم بالاضدين يمكن ان يصدر عنه كل واحد منهما ما يصدر دورا لافضل  
 من الاضدين دون الآخر عن العالم ما يسمى بالعلم فاذ لا ولا لا يتقون في الباري تعالى ان الاضدين به  
 ثلاث صفات وهو كونه عالما فاضلا قادرا ويقولون ان مشيئة حاربه في الموجودات بحسب علمه وان  
 قدرته لا تتصف عن مشيئة كما تتصف في البشرى كما قد قولوا الفلاسفة في هذا الباب واذا اردوا هذا  
 كما لو ردنا جميعا جميعا كما قولوا فمقتضى البرهان فيقولون ان تتطرق في هذه الاشياء ان كنت من أهل  
 السعد اذا التامة في مواضعها من كتب البرهان ان كنت من تجلّت الصنائع التي عملها البرهان فان  
 الصنائع البرهانية أشبهتني بالصنائع العملية وذلك انه كما لا يمكن من كان من غير أهل الصنائع ان  
 يفعل عمل الصناعات كذلك ليس يمكن من لم يتعلم صنائع البرهان ان يفعل عمل صنائع البرهان وهو  
 ان البرهان يعينه بل هذا الصناعات أخرى بذلك من سائر الصنائع وانما خالف القول في هذا العمل لان

عند وجود ذلك الاصل فلو انعدم الشئ البسيط لمكان أمكان العدم حاصل لذلك الشئ قبل العدم وهو المراد بالفاء واما كان الوجود  
 ايضا حاصل قبل العدم فان ما أمكن عدمه ليس نزاجبا للوجود فهو يمكن الوجود فتصنع في شئ الواحد قوت وجود نفسه مع حصول  
 وجوده بالفعل وذلك يؤدي الى أن يكون الشئ القوت والفعل معا وهما متناقضان (ثم قال) رحمه الله تعالى (ردا على ما ذكره من الغليل

تتمثل التلبس ومنهم الامكان وهو شاعره اعلم انهم يقولون انما هو هذا اما ذكره فله نظر (اما اولاً) فلان ما اوردوه من  
التبرير الثاني لا يطابق كلام القوم في هذا المقام مع انه في غاية الكفاية والاختلاف لان الامكان وكذا القوة يقال على ما يقابل الفعل  
وهي ما يقابل الوجوب والامتناع والقوة مشهورة في المعنى الاول والامكان في الثاني فان اوردنا القوة والامكان ما هو مقابل الفعل  
فلان لم يأت في البسيط لو اتعد السكان ١٠٦ امكان الوجوب حاصل بل العدم (قوله فانما امكن عدمه فليس واجب

العمل هو فعل واحد فلا يصدر ضرورة الا عن صاحب الصناعة واصناف الاكوابل كثيرة فيها رهاية  
وغير رهاية والفرق الرهاية لما كانت تتأق بغير صناعة ظن بالاقرار بالبرهانية فانها تتأق بغير صناعة  
وذلك غلط كبير ولذلك ما كان من مواد الصنائع البرهانية ليس يمكن فيها قول غير القبول الصناعي لم  
يمكن فيها قول الا لصاحب الصناعة كالحال في صنائع الهندسة ولذلك كل مواضعنا في هذا الكتاب  
فليس هو قولنا لصاحب رهاية وانما هو افعال غير صناعة بعضها اشتقاقا عن بعض فعلى هذا ينبغي  
ان يفهم ما كتبناه هنا وذلك ان هذا الكتاب احق باسم التافيت من الفرقين جميعا وهذا كله عندى  
تعدى الشرع ولخص عمالي تأمر به شرعية ليكون قوى البشر مقصرة عن هذا وذلك ان ليس كل  
ما سكنت عنه الشرع من العلوم يجب ان يفحص عنه وصرح لجمهور علماء ادى اليه النظر انه من  
عقائد الشرع انه يتولد من ذلك مثل هذا الخلط العظيم فينبغي ان يسلك من هذه المعاني كل  
ما سكنت عنه الشرع ويعرف الجمهور ان عقول الناس مقصرة عن الخوض في هذه الاشياء ولا يتعدى  
التعليم الشرعي المصريح به في الشرع اذ هو التعليم المشترك لجميع المكافى بلوغ ذلك وذلك انما  
ان الطبيب انما يخص من امر الصفة على القدر الذي وافق الاصصاء في حفظ صحتهم والمرضى في ازالة  
مرضهم كذلك الامر في صاحب الشرع فانه انما يعرف الجمهور من الامور مقدار ما يحصل لهم به سعادتهم  
وكذلك الحال في الامور العملية ولكن النقص في الامور العملية مما سكنت عنه الشرع اتم وخاصة  
في المواضع التي يظهر انهم من جنس الاعمال التي فيها حكم شرعي وذلك اختلاف الفقهاء في هذا الجنس  
فمنهم من يقي القياس وهم الظاهرية ومنهم من اشتهر بهم اهل القياس وهذا بعينه هو لاحق في  
الامور العملية ولعل الظاهرية في الامور العملية اسعد من الظاهرية في الامور العلمية والسائل من  
المختصين في اهل هذه الاشياء ليس يتخلون بكونهم من اهل البرهان ولا يكون فان كان من اهل  
البرهان تكلم عنه على طريقة البرهان وعرف ان هذا النوع من التكلم هو خاص باهل البرهان  
وعرف بالمواضع التي منه الشرع اهل هذا الجنس من العلم على ما دى اليه البرهان وان لم يكن من اهل  
البرهان لا يتخلون بكونهم مؤمنين بالشرع او كما قال فان كان مؤمنين بالشرع اهل التكلم في مثل هذه الاشياء  
حرام بالشرع وان كان كافرا لم يسهل على اهل البرهان معانده ما يلحق القاطعة له هكذا ينبغي ان يكون  
حاصل صاحب البرهان في كل شريعة ومخافة شريعتنا هذه الالهية التي ما من سكوت عنه فيها من  
الامور العالمة لا لقدرته الشرع على ما يؤولى اليه البرهان فيها وسكت عن اهل التعليم العام واذا قد قرر  
هذا فنرجع الى ما كنا عليه ما دعيت اليه الضرورة والافاقية المالم والشاهد والمطلوع انما كما يستحيز  
ان تتكلم في هذه الاشياء هذا النوع من التكلم ولا وصف ابو حامد الطرق التي منها ثبت التكلمون  
صفة العلم وغيره على انه في غاية البيان لكن هو في غاية الشهرة وفي غاية السهولة في التصديق بها اخذ  
بقايس بينهم وبين طرق الفلاسفة في هذه الاصناف وذلك نمل خطي فقال بخطاطه الى الفلاسفة قاما  
انتم قالوا حاصل ما ذكره ابن سينا انما يحكى قولهم قالوا ادعائهم فنقول قولكم الى قوله في الدليل  
عليه (قلت) اول ما في هذا الكلام من اختلاف حكاية المذهب والحق عليه ان ما اوردوه من  
المقدمات التي اوردوها على انها لا ترائل هي عندهم نتائج عن مقدمات كثيرة وذلك اننا لم نمتدحهم  
ان كل موجود موجود موصوف وموصورة واب الصورة هي المعنى الذي به صار الموجود

الجميع في الرد عليه ان يقال سئل ان امكان عدم شيء عن آخر يستدعي محلا لجميعه ذلك  
العدم كالعدم بالنسبة الى امكان عدم السواد عنه بل ان هذا الامكان انما يكون لابتداع وجوده بعمل (واما ما يتعلق بوجوده  
بعمل) فليس لما لا امكان عدمه في نفسه ومحل له ليس الا ذلك الشيء المتبدع واتصافه بعدمه في نفسه وكونه بالاله لا يقتضي وجوده  
مع عدمه اذ ليس معنى اتصاف الشيء بعدمه في نفسه ان يبقى ذلك الشيء محققا ومحل فيه العدم على قياس اتصاف الجسم

بالأعراض الحالية فيه بل معناه أن ذلك الشيء سعدم بطرنا الفساد على ما قررناه فيما سبق (فإن قلت) كل حادث فهو موهبة أي  
أو جود بالمثل لأنه لا يعدم من امتداده سابق على وجوده ولا يذ لك الاستعداد من محل ولا يجوز أن يكون محله ذلك الحادث لأن  
الاستعداد أمر وجودي لا يجوز تقياسه بالمعوم ولا أمر اعتباري لا يستحال قسام استعداد الشيء بما يراه فتنع أن يكون محله شيئا متعلقا  
به وجود الحادث وهو المثل فيتم الدليل وينفع الجواب (قلت) لأننا إن كل حادث ١٥٧ لأجله من استعداد سابق على

وجوده فله معنى على أن  
المدامه واجب الاختيار وقد  
عرفت أنه غير ثابت (ولو  
سلم) أن كل حادث لأجله  
من استعداد سابق على  
وجوده فلا نسلم حكمه  
وجوديا وأنه عمت قيامه  
بذلك الحادث وأن سلم  
ذلك فلا نسلم قيام استعداده  
بعمله فإن النفس ههنا  
حادثه وأبى استعداد  
وجودها فإنا ما علمنا  
ليس لها محل ههنا بل  
أفنا بقوم استعدادها  
بالبدن الذي تنطق به  
أنفس قلبي القسدير  
والتصرف  
فقميل في الحال أقوم بنق  
الهدى وحشر الأحساد  
وأعلم أن الأقوال المكنة  
في أمر المعاد لا تدعى  
خسنة وقد ذهب إلى كل  
واحد منها جماعة (أحدها)  
ثبوت المعاد الجسماني فقط  
وأن المعاد ليس الألهنا  
البدن وهو قول نفاة  
النفس الناطقة المجردة  
وهي أكثر أهل الإسلام  
(وثانيها) ثبوت المعاد  
الروحاني فقط وهو قول  
الفلاسفة الأهلين الذين  
ذهبوا إلى أن الإنسان

موجود أو هو المثل على ما بالاسم والجود عن باصدا الفعل الخاص جو جود هو جود وهو الذي دل  
على وجوده وهو في الموجد وذلك أنهم لما ألفوا الجوهر في أقوى فاعلة خاصة جو جود موجود  
وقوى منفصلة إما خاصة وإما مشتركة وكان الشيء ليس يمكن أن يكون منفصلا بالشيء الذي هو به فاعل  
وذلك أن الفعل يقتضى الانفعال والأعداد لا تقبل بعضها بعضا وإنما يقبلها الحامل لها على جهة  
التعاقب مثال ذلك أن الحرارة لا تقبل البرودة وأما الذي يقبل البرودة فالحجم الحار فإن تقسم عنه  
الحرارة وبقيل البرودة بالهكس فلما ألفوا حال الفعل والانفعال بهذه الحال وقوا على أن جميع  
الموجودات التي هي هذه الصفة متحركة من جوهر من جوهر وقيل جوهر وقوة وجوده وأن الجوهر  
الذي بالفعل هو كالجواهر الذي بالقوة وهو له كانهما في السكون إذ كان غير متغير بمفعل فعل فلما  
تصفه جوهر الموجودات تبين لهم أنه يجب أن يرقى الأمر في هذه الجواهر إلى جوهر بالفعل هو من  
المادة فلم أن يكون هذا الجوهر فاعلا غير متفعل أصلا ولا يلحقه كلال ولا نسب ولا فساد إذ كان هذا  
أغلق الجوهر الذي بالفعل من قبل أن كان الجوهر الذي بالقوة لأنه من قبل أنه فعل محض وذلك أنه  
لما كان الجوهر الذي بالقوة فاعلا يخرج إلى الفعل من قبل جوهره وهو بالفعل لزمن ينتهي الأمر في  
الموجودات الفاعلة المتفعله إلى الجوهر وهو فعل محض وإن يتقطع التسلسل بهذا الجوهر ويان وجود  
هذا الجوهر من جهة ما هو محرك وفاعل بالمقدّمات الذاتية الخاصة به وهو جود في المتألهات الثمانية من  
الكتاب الذي يعرفه بالسماع الطبيعي فلما أثنوا هذا الجوهر بطرق خاصة وعامة على ما هو معلوم  
في كتبهم نظروا في طبيعة الجوهر المحركة الجوهرات فتوجهوا بعينها أقرب إلى الفعل وأبعد عما بالقوة  
لكنهم امتنعت عن الانفعال أكثر من غيرها الذي هو علامة المادة الخاصة بها أو القول بالنفس من هذه  
الصورة رأينا أنها من المادة مختصة العقل حتى شكوا فيه هل هو من الصور المادة أو ليس من الصور  
المادة ولما التفتوا من الصور المذكورة من صور النفس ووجودها متبركة عن الجوهري علوا أن علة  
الادراك هو التبرير من الجوهري ولما وجدوا العقل غير متفعل علوا أن العلة في كون الصور حيا  
أو مدركة ليس شيئا أكثر من أنها إذا كانت كمال ما بالقوة كانت حيا إذا أو غير مدركة وإذا كانت كمالا  
محضا لا تشوبه القوة كانت عقلا وهذا كله قد ثبت بترتيب رباني وأقضية طبيعة ليس يمكن أن تتبين  
في هذا الموضوع الذين البرهان في الأول أجمع ما شأنه أن يكتب في كتب كثيرة مختلفة في موضع واحد وذلك  
شيء مرقه من ارتاض في صناعة المنطق أو في ارتاض وأنه غير ممكن فمن هذا النصوص الطرق وقوا  
على أن ما ليس منفصلا أصلا فهو فعل وليس يجب لأن كل منفصل جسم ههنا في مادة وقوة  
الأعراض على الفلاسفة في هذه الأشياء أنها يجب أن يكون في الأوائل التي استعملوها في بيان هذه  
الأشياء لا في هذه الأشياء أنفسهم التي أترض عليهم هذا الرجل ثم ذاقوا على أنه نام وجودها هو  
عقل محض ولما رأوا أن النظام ههنا في الطبيعة وفي أفعالها يخرج على النظام العقلي الشبيه بالنظام  
الصناعي علوا أن ههنا عقلا والذي أفاده هذه القوى الطبيعية أن يجري فعلها على نحو فعل العقل  
فتطوعا من ههنا الأمر بن على أن ذلك الموجد الذي هو عقل محض هو الذي أفاد الموجودات  
الترتيب والنظام الموجود في أفعالها علوا من هذا كله أن عقله ذاتة هو علة الموجودات كلها وإن مثل

بالطبيعة هو النفس الناطقة المجردة وإنما البدن آلهما يستعمله وتصرف فيه لاستكمال الجواهرها (وثالثها) ثبوت المعاد بن  
الروحاني والجسماني جميعا وهو قول من أئمة النفس الناطقة المجردة من المسلمين كالأمام محمد بن الإسلام والنزائي والخطيب والراغب  
وأبي زيد الدائسي وكثير من المتصوفة (ورابعها) عدم ثبوت شي من مملو هو قول قدماء الطبيعيين الذين لا يستدجم ولا بدعهم لافي  
المهول في الفلسفة (خامسها) التوقف وهو المنقول عن جالينوس فإنه نقل عنه أن قال في مرضه الذي توفي فيه أنه ما علمت أين النفس

هي التراجع لتقدم عند الموت لتسهيل اعادة اروق جوهري باق بعد فساد البدن فيمكن المعاد حيث نزلوا كان الفرض ابطال ما ذكره الحكماء فيما خالفوا فيه الشرع والمطهرة لتقدم تفرير مدحهم وما اعتمدوا عليه من شبههم التي يتوابعها مدحهم فنقول لمسلم في امر المعاد مقامان (الاول) اثبات المعاد الروحي (الثاني) في المعاد الجسماني (اما المقام الاول) فنقر بركلا منهم فيه موافق ما قالوا لان نفوس الانسانية لذاتها والمار وحاشيت لان الالدة ١٠٨ هي ادراك زئيل لوصول ما هو خير عند المدرك من حيث هو كال وخير والالم

ادراك زئيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر وكان لكل قوة حسن القوى البدنية كالآلة آفة مخصص بها فان لاذت آفة كالألوه تكييفها بكيفية الخلافة مثلا سواء كانت مأخوذة من مادة خارجية هي شي حصلوا وكانت حادثة في العضلوا عن سبب حاجي فان كلم ما في آفة الالدة متساويان وبالله صاير كال هو مشاهد تها للآلوان الحسنه والاشكال الجديلة والاسماعه كال هواسمها الاصوات الرخيمه والذمات التناسيه واللامسه كال هو ادراكها لكيفيات المناسبة ولها الطوح الغيبه للناسه فكذلك لنفس الناطقه التي هي جوهر ماقبل كمال وآفة مخصص بها كالمكان يتنزل فيها صور الموجودات ويتأمن المبدأ الاول حل ذكره وسالكا الى العقول ثم النفوس العلويه ثم الاعرام العلويه جياتها وقواها ثم ما دون ذلك التي أن يتنزل فيها صور جميع معلوماه المتزنيه مثلا

هذا الموجود ليس ما يعقل من ذاته وهو غير ما يعقل من غيره كالحال في العقل الانساني وأنه لا يصح فيه التقسيم للتقدم وهو ان يقال كل عقل فاما ان يعقل ذاته او غيره أو يعقل ما جعما قال انه ان يعقل غيره فمعلوم ان يعقل ذاته فليس يجب ان يعقل غيره وقد تكلمنا في هذا فيما تقدم وكل ما تكلم فيه من القياس الشرطي الذي صاغه على تأوله فليس يصح وذلك ان القياس لا يصح الاحي بين المستثنى منه والارزوم وقياس على امارا او اما أكثر من واحد والقياس الصحيح الشرطي في هذا المسئلة هو هكذا ان كان ما ليس بعقل وهو في مادة قياسية في مادة فهو يعقل وذلك اثنتين بحته هذا الاتصال وصحة المستثنى وهي القياسات التي قلنا انها عندهم نتائج ونسبها هذا الرجل اليهم على انها عندهم أوائل أو قديم من الأوائل واذا تأول ما قلناه كان قياسا صحيحا الشكل صحيحا المقدمات اماه فيشكله فان الذي استثنى منه هو مقابل التالي فأتبع مقابل المقدم لا كزعم هوانهم استثنوا مقابل المقدم وانضموا مقابل التالي لكن لما كانت ليست أوائل ولا هي مشهور ولا تقع في بادئ الرأي كما قصدت في أنت في غاية الشناعة لاسما عندهم لم يسمع قط من هذا الاشياء فلو قد شوش العلوم هذا الرجل تشو بسا فطما أخرج العلم عن أهله وطريقه (قال أبو حامد) أفن الثاني قولنا وان لم نقل ان قوله ولا مانع منه (قلت) مستفح هذا الفصل بان حكى عن الفلاسفة شيئا عندهم هو ان الباري تعالى ليس له ارادة لا في الماديات ولا في الكل لكون قومه صادرا عن ذاته ضروريه كصدور الضوء من الشمس ثم حكى عنهم أنهم قالوا ان كونه غايلا بلزم أن يكون عالما بالفلاسه ليس يتفوق الارادة عن الباري تعالى ولا يشقون له الارادة الشرعيه لان الارادة التي هي لوجود نقص في المسمى يدانفعا عن المراد اذا وجد المراد له ثم انقص وأرتفع ذلك الفاعل المسمى ارادة واذا ما يتفوق له من معنى الارادة ان الافعال الصادرة عنه هي صادرة عن علم وكل ما صدر عن علم وحكمة فهو صادر بارادة الفاعل لا ضروريه لا طبيعيا وليس يلزم عن طبيعة العلم صدور الفعل عنه كحكي هو عن الفلاسه لانه اذا قلنا انه هو المصدقين لزم أن يصدرو عنه الصناديق مع ذلك محال فصدور أحد الصديق عنه بدله عن صفة رائدة على العلم وهي الارادة هكذا ينبغي ان يفهم ثبوت الارادة في الأول عند الفلاسه فهو عندهم عالم مريد عن علمه ضروريه وأما قوله ان الفعل قسما اما طبيعي واما ارادي فيا بطل بل فعله عند الفلاسه لا طبيعي وجهه من الوجوه ولا ارادي باطل لاقبل ارادى معتز عن النقص الموجود في ارادة الانسان ولذا لم يسم الارادة مقول عليها ما تترك الاسم كان اسم العلم فكذلك أعني العاين القديم والحادث فان الارادة في الحيوان والانسان اتصال لاحق لها من المراد فهي معلولة عنه هذا المقهور ومن ارادة الانسان والبارى تعالى منزوع عن أن يكون له صفة معلولة فلا يشقهم من معنى الارادة والضرورية الفعل معتز بالعلم وان العلم كالقائما بالصديق في العلم الاول وجه ما علم بالصديق بقوله أحد الصديقين دليل على ان ههنا صفة أخرى وهي التي تسمى ارادة الوجه الثاني (قال أبو حامد) وهو اناسم الى قوله لاجواب لهم عنه (قلت) الجواب عنه ان يقال ان الفاعل الذي علم في غاية التمام يعلم ما صدر عن ماصدر عنه وما صدر من ذلك الصادر الى آخر ما صدر فان كان الاول في غاية التمام فيجب أن يكون عالما بكل ما صدر عنه بوساطة أو بغير وساطة وليس يلزم عنه أن يكون علمه من جنس علمنا لان علمنا ناقص ومتأخر عن المعلوم (ثم قال أبو حامد) يجيب عن الاعتراض الذي اعترض على الفلاسه فقال فان قيل

يقيننا يا عاين شوايب القنوت والامام وافتها هي أن تكون منتقشة بمشاهد الواقع لو وأورد عليهم بان عقل المعتقدات لو كان كالالفنفس الانسانية لاشتقت الى حصوله عند تقدمه وانتدبه عند وحدته وتأت محمول الحول المتأمله فان كل قوة تلتذت بكمالها وتشتاق الى حصولها وتتم بحصولها عند ما كاشفها في القوة الصادرة الى النور وتأتها بالقليل وأجوابا بان اشتغال النفس بالهوسات يمنعها عن الالتفات الى المعتقدات ولا يتم الالتفات الى حصول الشوق اليها عند تقدمها

والانتفاء عنها عند وجودها وأضداد الكمال لما كانت مشبهة بالوجود وكانت النفس مشتغلة بشئها من المحسوسات لم تكن مدركة لها ووصول المناق مع عدم ادراكه لاوجب التام به كالقدر إذ تعرض على النار فله لابس بالأم فإذا فارت البدن وانحط عنها شغله شمرت بالبدن العظيم وقعة كالقدر احر وض على النار اذ ازال خدره بنفثه ثم ان النفس اذا حصلت ما هو كالمناق في حياتها الدنيا بواسطة الآلات البدنية فإذا فارت البدن عند خرابه وخروجه عن صلاحية تدبير النفس ١٠٩ وكونه آلة لسيطان مزاحه يبقى

كالمالك المكتسب قبيح لأن جوهر النفس الذي هو الالهة القابلة لذلك الكمال موجود بعد الفارقة لما عرفت فقباس من أن النفس بالقسمة بعد خراب البدن والعقل الفعالة وفي الحال الفعالة باقية أصنام ومضى كانت الفعالة القابلة والفاعلة للشيء موجودتين وجب حصول ذلك الشيء والأزمن تختلف المصول من القوة النامية وهذا ظاهر الاستحالة فثبت أن ما هو كمال للنفس حاصل لها بعد مفارقة البدن إذا حصلت حاله فلهذه ولاشك في أن هذا الكمال خبر بالقياس البهائي ومدركه لحصوله هذا الكمال لها من حيث هو كمال وشبه فاذن هي ما تزد بذلك بعد المفارقة ويؤكد ذلك الإلهامان النفس انما عرفت في حياتها الدنيا بالانكسار النظر في أنها كمالاً ولم تنكسبه بل اكتسبت ما بهادته وهو الجهل المركب أولئك تنكسباً منها بل اشتغلت بمصارفها عن الكمال من الأمور

لوقعتنا الى قوله أشرف من الالهة (قلت) هذا الجواب ناقص فانه عارض فيه المعقول الشنيع ثم أجاب وقال قلنا هذه الشناعة التي قوله بالارادة (قلت) يريد أنه يجب عليهم أن كانوا من أوجوبه وأنه يعرف مصنوعه من قبل الشناعة أن يلزموا هذه الشناعة كما قالوا بشناعة أخرى من قدم العالم ونفي الارادة وهم في نفي الارادة واغماقة والجزء الناقص منها ثم قال لم تنكسروا على من قال في قوله وهذا لا يخرج عنه (قلت) هذه حجة من يقول أنه لا يعرف الآثمة وقد حكى بانه مذهب القوم في الجمع بين قولهم أنه لا يعرف الآثمة وأنه يعرف جميع الموجودات وذلك يقول بعض مشاهيرهم أن الباري تعالى هو الموجودات كلها وأنه المنع بها فلا معنى لشكره والقول في ذلك والمقدمات المستعملة في هذا الفصل مشهورة وحديثة لأنها كلها من باب قياس القائل على الشاهد الذين لا يصححهم ما حسن ولا بد من مشاركة أصلها بالجهل فكله في هذا الفصل مع ابن سينا لما احتج بقوله من يقول من أن الفلاسفة يعلم ذاته ويعلم غيره إلا بدان يعرف ما فعل وحيلة المقدمات التي يحكم بها ابن سينا في تثبيت هذا المذهب ويستعملها هو أيضاً في معاندته هي مأخوذة من الأمور والمعرف من الإنسان وروموت نقلت إلى الباري تعالى وذلك لا يصح لأن المرء من مقولة بآثارك الاسم وذلك انما قوله ابن سينا أن كل عاقل يصدر عنه فعل ما فهو عالم بذلك الفعل هي مقدمة صادقة لكن لأجل نحو علم الإنسان بالشيء الذي بعقله لأن عقل الإنسان مستكمل عما يدركه بعقله وينقل عنه وسبب الفعل نفسه هو التصور والفعل وما يوجد في هذا الجنس من المقدمات برده عليه لإجماعه وذلك أن كل من يفعل من الناس فضلاً بآزم عن ذلك الفعل فعل آخر وعن الثاني تأني عن الثالث رابع فليس يلزم أن يعرف الفاعل العقل المألوم التي تآزم من فعله الأول ونقول له أن هذا أمر موجود في الذي يفعل بأرادة فكيف اذا وضع عالماً لا يفعل بأرادة واغماقال هذا الان الذي اهتمت في تثبيت العلم الباري تعالى تثبيتاً لا ارادة له وهذا أكمل هذه الأزم لأجواب عنه يعني فإنه ليس يلزم أن يكون الأول بعقل عندهم من الغير إلا العقل الذي لم عنه أولاً وهو الفاعل الثاني والمعلوم الأول وكذلك ما حكى عندهم أنه لو كان بعقل ذاته ولا بعقل غيره ولكن الإنسان أشرف منه وعقله وجود الاقناع في هذا القول بأنه متى فهم الإنسان انسانين أحدهما لا بعقل الآثمة والآخر بعقل ذاته وغيره حكم أن الإنسان الذي بعقل ذاته وغيره أشرف من الإنسان الذي بعقل ذاته ولا بعقل غيره وأما من عقله بآثارك الاسم مع هذا العقل من قبل أن أحدهما فاعل لا متفعل والآخر متفعل لا فاعل فليس تعجب هذه التفتة ولما احتج عن ابن سينا بقوله يسألها في كل عقل وهو الذي أكثر علماً أشرف وكان فيما زعم أن في الفلاسفة الارادة وتعيم الحدوث هو الذي أوجب عليهم أن لا يقدر وإن لا يشقوا أن الأول يعلم غيره لأنه انما يعلم الفاعل لا المتفعل الذي هو غيره من حيث هو برده قال أن هذه الشناعة إنما تلزم الفلاسفة فقط برده كون المعلوم الذي هو الإنسان أشرف من الالهة الذي هو الخالق تعالى لانهم اذا نقوا حدوث العالم كما زعموا الارادة واذا انتفت الارادة انتفى العلم وما يصدر عنه وهذا كله قد تقدم أنه ليس بصحيح أعني في الارادة عن الباري تعالى واغماقتون الارادة المحذرة ولما احتج عن ابن سينا بمقدمات يظن انها عامة ليعلم أن الحدث والآزى أخذت بحج عليه بما تقول الفلاسفة في هذا الباب

الدرسية والذات المحسنة الخمسة فاذا فارت تأملت بتقصاتها الاشتباه الى الكمال القائل هم اعدم الاشتباه في حياتها الدنيا الى كمالها الفائت وهم انما يفرون لاشتغالها عنهم المحسوسات كما عرفت ثم ان الالهة الروحانية الحاصلة للنفس أقوى من الالهة الجسمية لوجوه (الأول) أنه كلما كان ادراك الملائكة بالقوة العقلية أشد من ادراكها بالقوة الجسمية والمدرك بالقوة العقلية أشرف من المدرك بالقوة الجسمية كانت الالهة العقلية أقوى وأتم من الالهة الجسمية بل لكن التقدم حق والثاني مثله (أما الشرطية) فلأن

الذئبة ادراك الملائم وأما ان المقدس حق أما الجزء الأول منه فلان القوة الجسمانية لا تدرك إلا بالسطوح والنظواهر مقتصر عليها والقوة العقلية لا تقتصر على ذلك بل تدرك ظاهراً للشيء وباطنه فتميز بين الماهية وعوارضها وتفصل بين الجزء الجسدي والجزء الفصلي والباطن عندها كالظاهر في الادراك ولشأن ان الادراك الذي لا يقتصر على شيء أقوى من المقتصر عليه (وأما الجزء الثاني منه) فلان مدركات القوة

العقلية والنفس السموية والحس لا يدرك شيئاً من ذلك بل مدركات الأجسام والأعراض الجسمانية المتغيرة فبين المدركين في الشرفيون يصيد بها (الثاني) من تلك الوجوه انه لو لم تكن القوة العقلية أقوى من الذئبة الجسمانية لكانت حال البهايم من الخير وغيرها اما مساوياً لحال الملائكة أو اطيب والثاني ظاهر الفساد فالقدم مثله (الثالث) منها أن لذات الفلسفة ولو في أمر خمس كاشط رنج والفرود ما يجري مجراها من الماهية مؤثرة عند الانسان على ذات تفطن أنها أقوى الذات الجسمانية فإذ الذي يجد استظهاراً في شيء من ذلك هو حيله أن يكون غالباً أن يعرض له معلوم أو متحرك ربما رفضهما وأن لذات العقل المشبعة كالسما وغيره مؤثرة أيضاً على أن كبير النفس على المحنة مختار ترك كثير من الماهيات الجسمانية على ترك ذلك وإن لذات البشار أنشهر في نفسه فيما يحتاج اليه ضروري

من الفرق بين العالين وهو شيء لازم له في الحقيقة فقال ثم يقال لم تنكرون على من قال من الفلاسفة ان ذلك ليس بزيادة شرف فان العلم اغناحتاج اليه غيره إلى آخر ما كتبه وتخصيصاً من هذه الادراكات كلها ان كانت لنقص في الآدمي فالباري تعالى منزهاً فهو يقول لا ينسبنا له كما كانت مع اصحابك ان كونه لا يدرك بالجزئيات ليس لنقص فيه اذ كان قد قام البرهان عندك على ان ادراك الجزئيات هو لموضع نقص في المترك كذلك عدم ادراك الغير ليس يلزم ان يكون لنقص فيه اذ كان ادراك الغير هو الذي يكون لموضع نقص المترك والاتصال عن هذا كله ان علمه ليس ينقسم فيه الصدق والكذب المتيقن بل الذي ينقسم الصدق والكذب هو العلم الانساني مثال ذلك ان الانسان يعلم ان فيه اماناً يعلم الغير واما ان لا يعلمه على انه مامنة فمما اذا صدق أحدهما كذب الآخر وهو سبحانه يصدق عليه الأمران جميعاً أي الذي يعلمه ولا يعلمه أي لا يعلمه بل يقتضي نقضاً وهو العلم الذي لا يدرك كيفية الا هو وكذلك الامر في الكليات والجزئيات يصدق عليه سبحانه انه يعلمه ولا يعلمه هذا هو الذي يقتضيه أصول الفلاسفة القدماء منهم واما من فصل فقال لا يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات فغير محيط عنهم ولم يلزم الاصلهم فان العلوم الانسانية كلها انفعالات وتأثيرات من الموجودات والموجودات هي المؤثرة فيها وهي الباري سبحانه هو المؤثر في الموجودات والموجودات هي المنفصلة عنه وإذا تأمل هذا فقد وقع الراجح من جميع المشاهدة إلى ما قدمنا من الفلاسفة في هذا الباب وفي الباب الذي يلي هذا وفي الذي يلي الذي يليه ولكن على كل حال فلنذكر نحن هذه الأبواب وننسب فيها على ما ينصفها ونذكر ما سلف من ذلك (المسئلة الثانية عشر) في تعبيرهم عن اقامة الدليل على ان الأول يعرف ذاته فنقول المسلمون لما عرفوا حدوث العالم بإرادته إلى قوله من انبطحوا فلبال (قلت) من اعجب الاشياء عوامهم ان حدوث العالم يلزم عنه ان يكون من ارادته والحوادث تحدثها تحدث عن الطبيعة فمن الارادة وعن الاتفاق اما التي تحدث عن الارادة فهي الامور الصناعية واما التي تحدث عن الطبيعة فهي الامور الطبيعية ولو كان الحادث لا يحدث الا عن ارادة فكانت الارادة مأخوذة في حده ومعلوم ان هذا الحادث هو الموجود بعد عدم العالم ان كان حادثاً فهو ان يحدث من حيث هو موجود طبيعي من مبادئ أمورية طبيعية أخرى منه تحدث من مبادئ صناعية وهي الارادة ولكن اذا ثبت انه وجد من فاعل أول أثر وجوده على علمه وجب ان يكون مبدئاً وان كان بل مؤثراً لوجوده والمبرر كما قال يلزم ان يكون عالماً بحدوثه في هذا الاصل والقول كالم الذي يحكمه من المتكلمين انما صار مقتضاه ان فيه تشبيه الامور الطبيعية بالامور الصناعية اما قوله عن الفلاسفة انهم يرون ان ما يصدر عن الباري تعالى يصدر على طريق الطبع فنقول باطل عليهم والذي يرون في الحقيقة ان صدور الموجودات عنه هي بجهة أعلى من الطبيعة والأزادة الانسانية فان كلنا الجهتين يلحقها النقصان وليس يقتضي الصدق والكذب اقام البرهان له لا يجوز ان يكون صدور الفعل عنه سبحانه صدوراً طبيعياً ولا صدوراً ارادياً هي مجموعهم والارادة هنا فان الارادة في الحيوان هي الحركة وإذا كان الخالق يتنزه عن حركة فهو يتنزه عن هذه الحركة على الجهة التي يكون بها المريد في الشاهد فهو صادر عنه بجهة أشرف من الارادة ولا يعلم تلك الجهة الا هو سبحانه والبرهان على انه مبدئ العالم مؤثرة عند المتكلمين على لذات التعبد وكل ما هو أثر عند شخص فهو إله بالقياس

بالمصدقين

اليه في هذا الذات الالهية مستعيلة على الجسمانية الظاهرة وإذا كانت الآلات الباطنة وان لم تكن عقلية مستعيلة على الذات الجسمانية فالعقلية في استسلامها عليها أولى وقضى على ذلك حال الالين وتفصيل كلامهم في أصول النفوس بحسب السعادة والشقاوة ومذموماً في البدين وان النفس انما اكتسبت الاعتقاد في الحقيقة فان لم تكن كسب عقلاً ليدل هذا استبردة وأخلاقاً ذميمة فوجب الميل



الى الشهادة البدنية والذات الحسية التذت بوجود ذاتها كذلك التذات لافانها وانما تحتج بذكر كالاتم اليها جانها من كالمؤمن  
المتقي على وائنا وان اكتسبت هيات رديئة غلاب بسببها البدن ومباشرها الارذائل المتقصية لطبيعة وميله الى المشتبهات الغائبة  
تأملت تألما عظيما واشتاق الى مشتهياتها التي التفت بها وقد حيل ما لموت ينها وبين 111 ما تسمى فتكون كالغاشق المهجور  
الذي لم يبق له رحا ولا وصول

ولكن هذا التال لا يدوم  
بسبب نزول آخر الامر لان  
نفسه الهيات التي حصلت  
لها ليست الامور والبدنية  
وهي تزول بزوال ما استندت  
عنه من الامر بجهة الافعال  
وهذه الهيات تحتل في  
شدة الرادة وضغها  
ومرحة الزوال وظلمة  
وتجفاف التعذب بها بعد  
الموت في الحكم والكيف  
وهذا كالمؤمن الغاسق على  
رأسا وان لم تكن تسبب  
الاعتقادات الحققة فان  
عرفت بالاكتمال  
النظري ان لها كالا  
تأملت بعد المقارنة  
لاشتقاقها الى الكمال  
الغائب عنها سواء اكتسبت  
ما يضاد الكمال فصارت  
جائدة له من حيث  
النامية وان كانت معترفة  
بعدم حيث الانبئة او  
اشتغلت بامور فها من  
اكتساب الكمال هما  
ليس عضاده فصارت  
معرضة عنه ولم تستقل  
بشيء لكنها تكاسلت في  
اقتناء الكمال فصارت  
مهملة اياه واسو وهم  
حالا من الذين اكتسبوا

بالصدق فلوكا فاعلام جهة ما هو عالم فقط ليعلم الصديق ما هو ذلك مستحيل فوجب ان يكون فعله  
أحد الصديق باختيار ومما بالنسبة في هذا الباب قولهم ان كل فعل اما ان يكون بالطبع او بالارادة  
وهم لا يفهمون معنى الطبع ولا معنى الارادة فان معنى الطبع عند الفلاسفة يقع على معان اولها  
مصدر انوار الى فوق وهو الارض الى اسفل وهذه الحركة انما مصدر عن الموجودات الخلقية امر عارض  
وهو مكتو الشيء في غير موضعه وهناك قاسم يقسمه الى بارى سبحانه مفرغ عن هذا الطبع ويطلقون  
ايضا اسم الطبع على كل قوة مصدره فقل معنى مثل الافعال التي تصدر عن الطباع فبعضهم  
يقسم هذه الطبيعة الى اتماعقل وبعضهم يقول بان ليس لها عقل وانما تفعل بالطبع وهم يرون انها  
صادرة عن عقل لانهم يشبهونها بالامور والصناعة التي تتحرك من ذاتها وتصدر عنها افعال رتبة  
منظمة ولذلك يقول ارسطاطاليس رئيسهم انه من الظاهر ان طبيعة العقل مستولية على الكل فما  
أبعد هذا الاعتقاد مما قولهم به ابراهيم وامان يضع حكما كليات المعارف بذاته يعرف غيره الذي صدر  
عنه فانه يلزمه ان لا يعرف غيره لا يعرف ذاته ولما كان قد اطل على ان سنا قوله انه يعرف غيره  
يعايناه عليه من جميع الفلاسفة في ذلك اذ لمه ان يكون الاول لا يعرف ذاته والارام يهيج وامام احكامه  
عن الفلاسفة من احتجاجهم في هذا الباب بقولهم ان من لا يعرف ذاته فهو ميت والاول لا يمكن ان  
يكون ميتا فهو قول افندي مؤلف من مقدمات مشهورة وذلك ان من ليس يحيى فليس هو ميتا لان  
يكون شانه ان يقبل الحيا لا لان يردبته ما يدل عليه لفظ موات وجائده فقد ينقسم هذا التقابل  
الصدق والكذب وذلك ان كل موجود فاما ان يكون حيا وامام احكامها اذ فها من الحيات انها  
مقولة بالتركيب الاسم على الازلي والفاصل وما قولهم فان عادوا الى ان كل ما هو يرى من المادية فهو  
عقل بذاته ففعل نفسه فقد قلنا ان ذلك تحكيم لارمان عليه فانه قد سلف من قولنا هو به برهان عليه  
بحسب ما يفي من قوة العرفان عليه اذ وضع في هذا الكتاب اعني انه تنقص قوة ولا بد من انما اذا  
خرج من موضعه الطبيعي وامام احكامه ايضا من احتجاج الفلاسفة في هذا قولهم ان الموجود اما ان  
يكون حيا او ميتا والحي اشرف من الميت والمبدأ اشرف من الحي فهو حي ضرورية فاذا فهم من الميت  
الموات كانت المقدمات مشهورة صادقة واما قوله انه يمكن ان مصدره ليس يحيى حياة وعن مالمس  
بدالم علم ويكون التعرف لهذا افهاما من جهة ما هو مبدأ الكل فقط فقول كاذب لانه لم يجاز ان مصدر  
عالم ليس يحيى حياة لجاز ان مصدره ليس موجودا موجود لجاز ان مصدره راي شئ انتفى من أي شئ  
انتفى ولم يكن بين الاسباب والمسببات موافقة لافي الجنس المقول بتقديم وتأخير ولا في النوع واما  
قوله ان قولهم ان ما هو اشرف من الحي فهو حي بمنزلة قول النازل ما هو اشرف من عالمه سمع وبصر فله سمع  
وبصر وهم لا يقولون هذا لانهم يتقون عن المبدأ الاول السمع والبصر واذا حاز عندهم ان يكون ما هو  
اشرف من السمع والبصر ليس بسمع ولا بصر فيجوز ان يكون ما هو اشرف من الحي ومن العالم  
غيره والاعمال وايضا كما يجوز عندهم ان مصدره ليس له بصر ماله بصر كذلك يجوز ان مصدره  
ليس له علم ماله علم وهذا الكلام مسبقا على ما قلنا حد ذاته انما صار عندهم مالمس له سمع ولا بصر  
اشرف من عالمه سمع وبصر لا لاطلاق بل من جهة ماله ادراك اشرف من السمع والبصر وهو العلم فلما كان  
العلم ليس قوة شئ في التعرف لم يجز ان يكون مالمس عالم اشرف مما هو عالم مبدأ كان او غير مبدأ

ما يضاد الكمال لانهم يتعدون دائما بخلاف الباقي ثم ان هؤلاء الثلاثة ان تلطخت بها تبتدئة رديئة تأملت بها ايضا على حسب  
رداءة تلك الهيات وانما تلطخ لا يكون لهم تألم بهذا الوجه لكن التال الذي بسبب تلك الهيات لا يدوم بل يزول بزوال تلك  
الهيات الموجبة وان لم تعرف بالاكتساب النظري ان لها كالا فان تلطخت بها تبتدئة رديئة اكتسبتا بجلادة البدن تأملت بمدة  
بقاء تلك الطبيعة على حسب رسوخها فيها ثم يزول التال بزوال تلك الهيئة وانما تلطخ فحى من اهل السلامة وان لم تكن من اهل

لسادتها فلما علمت أسباب اللذة والألم والخلاص فوق الشقاء فهي في سعة من رحمة الله تعالى والنفس التي بهذه الصفة هي نفوس  
 الله وهم الذين يلقب عليهم سلامة الصدر والسذاجة كالاطفال ومن يجري مجراهم وكذلك نفوس الصلوات الزهاد وبهذه  
 ذهب إلى أن أمثال هذه النفوس متعلق بأجسام آخراتها لا يجوز أن تكون معطلة عن الإدراك لضعفها في الوجود ولا تدرك  
 غير الجسمانيات حتى تستغنى في ادراكها ١١٤ عن جسم يكون موضوعا للتخيلا ولا لقل لها غير الإدراك فلا بد من أن

وذلك أن المبادئ لما كان منها عالم ومنها غير عالم لم يجز أن يكون غير العالم منها أشرف من العالم كالحال  
 في المسالوات العالمة وغيرها العالمة فشرقية البند ليس يمكن أن تفصل شرقية العلم الاوفاة شرعية  
 البند الغير العالم شرعية البند العالم وليس يمكن أن تكون فضيلة البند أشرف من فضيلة العلم وذلك  
 وجب أن يكون للبند الذي في غاية الشرف في الغاية من الفضيلة وهي العلم وأما انما القوم من أن  
 يصرفوهما السبع والبصر لانه يلزم عن وصفهما أن يكون ذاتفس وأما وصف نفسه في الشرع بالسميع  
 والبصر تسبعا على أنه سبحانه لا يفوت نوع من أنواع العلوم والمعرفة ولم يمكن في تصرف هذا المعنى  
 الشهور والألسع والبصر ولذلك كان هذا التأويل خاصا بالعلماء ولا يجوز أن يجعل من عقائد الشرع  
 المشتركة للسميع كما جرت عادة كثير من المنسوين إلى العلم بالشرعية بجميع ما تضمن هذا الفصل  
 نحو هو متواتر من أبي حامد فأن الله وأنا إليه راجعون على زلل العلماء وسأعجبهم لطلب حسن الذكر في  
 أمثال هذه الأشياء أسأل الله أن لا يجعلنا من محب الدنيا من الأخرى وبالأدنى عن الأعلى وبمضمنا  
 بالحسني انفعلى كل شئ قدر (المسئلة الثامنة عشر) في إبطال قولهم أن الله تعالى عن قولهم لا يعرف  
 الجزئيات المتشبهة انقسام الزمان إلى الكائن وما كان وما يكون وقد اتفقوا على ذلك القول ولا يوجب  
 ذلك تغرق ذات العالم (قلت) الأصل في هذه المشاغفة تشبيه علم الخالق بعلم الإنسان وقياس  
 أحدا للعلمين على الثاني وذلك أن ادراك الإنسان للاختصاص بالحواس وأدراك الموجودات القائمة  
 بالعقل والعلة في الإدراك هو المدرك نفسه فلا شك في تغير الإدراك بتغير المدركات وفي تعددها  
 وأما جوابه عن ذلك بأنه يمكن أن يكون ههنا نسبة المعلومات إلى النسبة المتضاهات التي ليست  
 الإضافة في جوهرها مثل العين والشمع في ذي العين والشمع فتشبه لا يعقل من طبيعة العلم الإنساني  
 فهذه الملائمة مائدة مسطانية وأما السناد الثاني وهو قوله أن حاله من الفلاسفة أنه يعلم الكليات  
 فانه يلزمهم أنهم إذا أحازوا على علمه تعدد الأنواع فليبين واتعدا الاختصاص وتعدد أحوال الشخص  
 الواحد بعبارة فتعدا مسطاني فإن العلم بالاختصاص هو حسن أو خيال والعلم بالكليات هو عقل وتعدد  
 الاختصاص أو أحوال الاختصاص يوجب شيئين تغير الإدراك وتعدد علم الأنواع والاحساس ليس  
 يوجب تغير العلمها ثابت وإنما يتحدان في العلم المحيط بهما وأما غايتهما أن هي الكليات والجزئية في معنى  
 التعدد وأما قوله أن من يجعل من الفلاسفة علما واحدا بسيط المحيط بالاحساس والأنواع من غير أن  
 يكون هنالك تعدد واختلاف يقتضيه اختلاف الأنواع والاحساس وتساعد ههنا بعضه من بعض فقد  
 يجب عليه أن يجوز علما واحدا بسيط بالاختصاص المختلفة وأحوال الشخص الواحد المختلفة فهو عزلة  
 من قال أنه أن وجد عقل محيط بالأنواع والاحساس وهو واحد فقد يجب أن يوجد حسن واحد بسيط  
 محيط بالاختصاص المختلفة وهو قول مسطاني لأن اسم العلم مقول عليه ما يشترك الاسم وقوله أن  
 تعدد الأنواع والاحساس يوجب التعدد في العلم الصحيح ولذلك الحقن من الفلاسفة لا يصون علمه  
 تعالى بالموجودات لا بكلي ولا جزئي وذلك أن العلم الذي هذه الأمور لازمة له وعقل متفعل  
 ومعلوم والعقل الأول هو فعل محض وهلة فلا يقاس علمه على العلم الإنساني فنجهته لا بعقل غيره  
 من حيث هو غير هو علم غير متفعل ومن جهة ما بعقل الغير من حيث هو ذاته هو علم فاعل وتلخيص

متعلق بأجسام آخر لا على  
 أن النفس بعد المفارقة  
 عن البدن تصير نفسا لجرم  
 آخر مدبرة له فان ذلك  
 عين مذهبه لتناسخ وهم  
 لا يقولون به بل على أن  
 ذلك الجرم يكون موضوعا  
 لتخليتها فان التخييل  
 لا يمكن إلا أن جسمانية  
 ثم تفصل الصور التي كانت  
 معتقدة ههنا فان كان  
 اعتقادها في نفسها  
 وأفعالها الخيرة شاهدت  
 التأثيرات الأخرى به على  
 حسب ما يعتقدتها في  
 حياتها الدنوا والفساد  
 القاب كذلك والجسم  
 الذي تتلقى به هذه  
 النفوس أما أجرام سماوية  
 أو أجرام متولدة من الهواء  
 والادخنة ولا يكون مقدارنا  
 لمزاج الجوهر المسمى روحا  
 ثم انه اضطرب قول الشيخ  
 أبي علي في قدر العلم الذي  
 يحصل به السعادات  
 الأخرى يعني بعض كتبه  
 اكتفى بالنظن للمقارنات  
 وفي بعضها قال وأما قدر  
 العلم الذي يحصل به هذه  
 السعادة فليس يمكن أن  
 أنص عليه نصا إلا

بالتقريب (وأظن) أن ذلك أن تصور الإنسان المبادئ  
 المفارقة لتصور حقيقيا ويسد قبحها تصديقا بتغييرها بنا وبصرف العلل القائمة للمركات الكلية دون الجزئية التي لا تتأهل  
 ويتقرر عنده هيئة الكل ونسب أجزائه بعضها إلى بعض والنظام الآخ من المبدأ الأول إلى أقصى الموجودات الواقعة في  
 ترتيبه وتصوره الفلاسفة وتكليفها يحقق أن الذات المتقدمة على الكل أي وجود شخصها أو يتوحد شخصها وانما كيف تعرف



تأتي من حصول الألفه ذوق يكون الشيء مائعا من حصوله في عند حصوله والذات الجسمانية ماضية من الذات العقلية عند ماضية بل لتسمية الذات الجسمانية في الذات العقلية عندهم فكيف يمكن جعل العارضة البدنية على صفته ماضية من تلك الذات العظيمة النفسانية وقد صاب عنه بينهم لم يقولوا ان اللفظ ذاك فقط بل قالوا ان ذلك مشروط بشرائط ولعل العالم بالمعالمات المادام اللفظ لا يكون مضموعا لتلك الشرائط ١١٤ ثم ان استعمال الشرائط فلا يملأه ان يكون مادام الذات فانما كثيرا من المتعلمين الذين

ثم تعلموا الاسماء معدودة  
يعتبرونها أشد احتاج  
ويؤثر رون الاشياء  
عذا كرتها على ملك الدنيا  
ومافها فمسلعاً عن لذته  
معلوم ما ومنه كسوح  
ما هذا (فمفهوم) ان الالم  
الذي يحصل للنفس بعد  
المفارقة بواسطة الهيات  
الردسية التي اكتسبتها  
علاسة الدين ترزلق عاقبة  
الامر بزوال تلك الهيات  
لا يستقيم على اصولهم فان  
القابل لتلك الهيات  
النفس والفاعل لها هو  
المادى المفارقة وعندهم  
ان العلة القابلة والفاعلة  
لشي اذا كانتا وجودتين  
وجب وجود ذلك الشيء  
فان في زو في عالم الكمالات  
العلمية فكيف يجوز زوال  
تلك الهيات حتى يزول  
بزوالها ان الالم الحاصل  
سببها كونها حالة علاسة  
لا مورا لبدنية من الاعمال  
والاثرحة لا يوجب زوالها  
لان ما ذكر من ملاسة  
الامور الدينية معد  
لحصول تلك الهيات  
وانعدام المعد وطول  
العهد لا يوجب انقضاءها  
وقد يحاسبه بان النفس

عن أن تكون متفعلة عن حركة السماويات فإن في عالم النفوس تجدادات  
مستتدة إلى الحركات الفلكية وأقلاما متعلمة من تلاقي النفوس المغارة كلابدان قرنا يندرج على الدوام والاستمرار ولا يعد أن  
يكون التلاقي المذكور موجبا لأحوال التجدد لكل نفس من النفوس المغارة أوله ضهاؤها حسب تلك الأحوال المستعدا إلى وال  
الحركات فيها فتزول عند غمها استعدادها زوالها وليس كل ما يحدث من غلة في قابل وأجساد الدوام واستقرار بدوام التفاعل

وذات القابل بل قد يزول عن القابل استعداد وجوده يحصل له استعداد لعدمه بواسطة الحركات السماوية والتغيرات الفلكية  
فينعدم عن القابل وان كان ذات القابل باقيا كافي الكون والفساد وذهاب الجواهر ما عاجز والالهيات النفسانية في الجثة  
يزول استعداد النفس جازات زول ادراكها ايضا فلا يحصل الجسم باستمرار الذة ابدى في النفوس التي حصلت الاعتقادات  
المطابقة ولا الجسم باستمرار الالم في النفوس التي حصلت

بين الجاحدين والمعرضين  
والهملين بان الم الجاحدين  
مؤيدونهم حاشا صريح  
لان سبب الالم في الاقسام  
الثلاثة هو الشوق الى  
الكمال الفائق والافرق  
بين الثلاثة في هذا السبب  
قال الذي اوجب انقطاع  
هذا البعض دون البعض  
والحكم بانقطاع شوق  
المهلين والمعرضين دون  
الجاحدين تحكي باطل  
فان قلت الفرق بين  
فان الجاحدين في جسم  
اعتقادات باطله عضادة  
لكمالهم دونها (قلت)  
الاعتقادات المضادة  
لكمال ليست مستندة الى  
البراهين فلم يجوز زوالها  
ولم يحكم بوجود بقائها  
حتى يدوم التعبد بسببها  
وايضا فان المشتاق الى  
الشي غير الواصل اليه  
انما يكون عينا اذا كان  
جازما به كونه غير  
واصل والنفوس ذات  
الاعتقاد الباطلة قبل  
المفارقة تعتقد كون تلك  
الاعتقادات هلوها فان  
بقي هذا الاعتقاد بعد  
المفارقة لم يتالم بفساد ان  
الكمال الا لا شيء هو رها

افضاء لك الجسم عندما يحرك ان ثبت على جسم لهسا كن وذلك الجسم الساكن على جسم آخر وعبر  
الامر الى غيرهما وتوحيال افعال كون داخل العالم لانه لو كان لا ذلك الجسم داخل  
العالم محسوس وكان يحتاج ايضا الى جسم آخر يحمله سوى الذي يدبره او يكون الذي يدبره والذي  
يحمله ولكان الجسم يحتاج الى حامل وكان يجب ان يكون عدد الاجسام المتفلسة المتحركة بعدد  
حركات الاجرام السماوية وكان يسأل اضافي هذه الاجسام هل هي مركبة من الاسطوانات الاربع  
فتكون كائنه فاسد او تكون بسيطة فاما بسيطة او هذا كما هو متعبد وبخاصة عندم وقف على طبائع  
الاجسام البسيطة وعرف عددها وعرف انواع الاجسام المركبة منها بالاشتغال بها لافضل له وقد  
تبين في غير ما موضع ان هذه الحركة ليست قسرا اذ كانت عند اجسام الحركات وبساطتها تفيض الحياة  
على جميع الموجودات فضلا عن الحركات واما التقدير الثاني فهو ان يكون التقدير رجل يحركها من  
غير ان يخفى فيها قوتها تحرك فهو ايضا قول شنيع بعد جداسا بقله الانسان هو شبهة من يقول  
ان الله تعالى هو الما ليس لجميع ما ههنا المتحرك له وما تدركه من الاسباب والاسباب باطل ويكون  
الانسان انسا لا يصفه خلقا الله فهو كذا في سائر الموجودات وبطلان هذا هو ابطال المعولات لان  
العقل اغنا يدرك الاشياء من جهة اسبابها وهو قول شنيع يقول من كان يقول من ان القديمان الله تعالى  
موجود في كل شيء وسنكم مع هؤلاء في الموضوع الذي ذكر فيه ابطال الاسباب والاسباب واما السناد  
الثالث فهو يجري مجرى الطبع وهو ان يضع ان حركة السماء من قوتها الطبيعية وصفة ذاتية لا عن  
نفس وان برهانهم في نفي ذلك باطل من قبل انهم سوا برهانهم على ان حركة السماء لو كانت طبيعية  
امكان المسكان المطلوب بحركتها الطبيعية فهو بعينه المهر وبعبارة لان كل جسم من السماء يتحرك الى  
المواضع التي تحرك فيها من قبل ان تحركها دورا والحركة الطبيعية المسكان الذي تهرب منها بالحركة هو  
غير المطلوب لان الذي يتحرك منه هو العرضي والذي تحرك الله هو الطبيعي المسكان الذي يمكن فيه وهو  
وضعي باطل من قبل انهم وضعوا الاجزاء السماوية حركات كثيرة المتحركين كثيرين وذلك بحسب اصولهم  
انهم يقولون ان الحركة الدورانية واحدة وان الجسم المتحرك بها واحد فحركة الدوران ليس بطبيعتها  
المتحركة كما ناهي يمكن ان يكون خلق فيهم معنى بطبيعة المتحرك الحركة نفسها ويكون ذلك المعنى طبيعة  
لا نفسا والافصال عن هذا ان قولهم هذا اغنا هو ان يدبر الكواكب مكانها هو عن حركة  
طبيعية شبيهة بتدبر الحركات بالطبيعية مكانها ووضعهم الحقيقي هو ان الحركة الدورانية ليس بطبيعة  
لها المتحركة مكانا وانما بطبيعة نفس الحركة الدورانية وان ما هذا شأنه بالحركة له نفس ضرورة لطبيعتها  
الان الحركة ليس لها وجود الا في العقل اذ كان ليس وجود خارج النفس الا المتحرك فقط ولمه حركته  
الحركة غير متغير راجع وجود فاذي يتحرك الى الحركة عما هي حركته ومتشوق لها ضرورة والذي يتشوق  
الحركة فهو متصرفا رها وروفا هذا احد المواضع التي يظهر منها ان الاجرام السماوية هي ذات عقول  
وشوق وقد يظهر ذلك ايضا من مواضع شتى احدها ان المتحرك الواحد من الاجسام الكبرية فيجده  
بمتحرك الحركتين المتضادتين معا اعني الغريبة والشرقية فوذلك لا يمكن عن الطبيعة فان المتحرك  
بالطبيعة اغنا يتحرك حركة واحدة فقط وقد تقدم القول في الاشياء التي حركت القوم التي ان يعتقدوا  
ان السماء ذات عقل وايضا انه لا تبين عندهم ان المتحرك لها هو عقل يرى عن المادة لم لا يحرك

بقده لان الغرض ان بقي اعتقاد كون اعتقاداتها الباطلة هلوها وان لم يبق بل زال هذا الاعتقاد فتزول تلك الاعتقادات الباطلة  
ايضا والافا الفرق فلا يحصل لها الالم اصلا فاعلان الالم للمعرضين وقد يقال لا زول الاعتقاد يكون تلك الاعتقادات هلوها ولا يزوم  
منه في الالم لانها ليس الاشتياقي الى الادراك بل لانها الاعتقادات ان ما تدركه من الامور والاشياء المطابقة لواقع كمال ومطابق  
لواقع ورجع الى اصوله التي ما تدركه فانها لا تتغير ما رجعت به الموت فتعيب وتفسد معتدبة بتفقدان ما رجعت الى اصوله اليه وفيه

نظرا لان الله عندهم كالحار ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك من حيث هو كمال وخير وفائدة قولهم عند المدرك على ما صرحوا به هو ابدان بأن الاعتبار في المنة كالياتية وخير به في اعتقاد المدرك لا في نفس الامر حتى لو لم يكن الشيء كالاخير في نفس الامر لذلك المدرك وهو يعتقد كالياتية وخير به بنفسه في قولهم بل صاحب الجمل المركب اعتقادا من ماله كحركة حتى مطابق للواقع لزم ان يلتزمه اعداؤه وكون من ١١٦ أهل السعادة فلا أقل من أن يكون له لذته مخلوطة بالأمهتان ما رجحت الوصول اليه ولا يقولون

بأنهم لا يرون ان الله هو الآلام الشديد الذي لا ألم قوه ثم ان نفوس السبله والصلاه قد اعتدت في حسابهم الدنيا اعتقادات غير مطابقة للواقع بزعمهم فكيف يكونون من أهل السلامة ويمكن ان يقال هم لا يعتقدون ان النفس كالا فلا يكون لهم شوق الى الكمال الفائق فيكونون من أهل السلامة بل من أهل السعادة على ما يليق بحالهم كما به بعضهم استدل لهم على تعلق أمثال تلك النفوس بأشخاص أخرى بانها لم تنطق تكون معطلة ولا معطلة في الوجود ممنوع عقلمته فانها تستمر بذواتها ووجودها ولا تكون معطلة عن الادراك وسلب التعطل عن الوجود وان كان مشهورا فيما بينهم لكنه ليس ضروريا ولا مبرها عليه فهو في حيز المنع ايضا (وايضاً) جعل جرم الفلك له اتصالات نفوس البه والصلحاء غير مستقيم لان اجزاء الفلك متشابهة فليس بعض تلك الاجزاء بأن يكون آلة

لبعض تلك النفوس الاولى من البعض فاما ان يكون كل جزء منها آلة لكل واحد من النفوس أو لا يكون شي منها آلة لشي من تلك النفوس والقسم الاول ظاهر لا السحابة فتمت في الثاني فبطل جعل جرم الفلك آلة موضوعه لتخليتها وبالجملة فأكبر ما ذكر واقع هذه المسئلة فتنوع ونقصها لا يتلحق بالموضع العلوية ثم اننا نقول لستنا شكري على الحكماء من جهة انهم أثبتوا الامداد الى رجاى والذات والآلام العقلية وكونها اعظم لهم من الحسيتين فان المهرة المتقين من علماء الاسلام ذهبوا الى ذلك بل يمكن

أَنْ يَجْعَلَ كَلَامَهُ تَعَالَى وَكَلَامَ رَسُولِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ مَثَرَةً لِي ذِكْرُ وَغَايَتُكَ عَلَيْهِمْ مِنْ جِهَةِ أَنْتُمْ وَالْعَادَةُ الْجَسَدَانِ  
وَالذَّاتِ وَالْأَلَامُ الْمُسَامِيَةِ قِيَادَارُ الْآخِرَةِ يَمْدُلْ عَلَيْهِ كِتَابُ اللَّهِ تَعَالَى وَكَلَامُ رَسُولِهِ فِيهِ وَأَضْعُغْ غَيْرُهُ مَدْرُودَةٌ بِحَيْثُ لِمَا لِمَا لَزَرَ كَاتِبُ  
تَأْوِيلُهُ مَوْصُوفَةٌ مَعْنَى ظَاهِرِهَا (قَالَ الْإِمَامُ الرَّازِي) فَإِنَّ لَكُمْ الْإِلَهَ الْعَقْلِيَّةَ وَالْإِنْسَانَ أَفْوَى مِنْ غَيْرِهَا لَكِنْ ذِكْرُ كَلَامِ الْعَالَمِ أَنَّ اللَّهَ  
بِالْأَدِلَّةِ الْعَقْلِيَّةِ وَلَيْسَ كُلُّ مَا لَعَنَ كُتِبَتْ بِهِ الْطَرِيقُ وَحَسْبُ أَنْكَارُهُ أَنْ أَحَدًا  
لِيُحَاوِلَ الدَّلِيلَ عَلَى طَعْمِ الْأَشْيَاءِ ١١٧

كتبه الله تعالى في الحركة الواحدة وأما قوله لأنه لا يمكن استغواها بالعدد واستغواها بالوزن  
فكلام باطل لأن الحركة السماوية واحدة بالعدد وأما قال هذا في الحركات التي دون السماء  
الكائنة وذلك أن هذا العلم يمكن فيها أن تكون واحدة بالعدد كانت واحدة بالوزن وعاقبة من قبل  
بقوله الحركة الواحدة بالعدد (قال أوحاد) والثاني هو أن نقول في قوله واختارها (قلت) هذه معاندة  
سبقتها ونذك أن النقلة من مثله إلى المسألة هو من قبل السطحية كيف يلزم عن مجرى من  
يخرج وعن إعطاء السبب في اختلاف حركات السمااء ينجز وعن إعطاء السبب في حركة  
السمااء وأن لا يكون لغيرها في هذا الكلام كله في غاية إلى كافة والضعف وأما هذه المسألة فإنا أكثر  
فرسهم بها لأنهم يظنون أنهم قد عجزوا واللا لاف فيها والسبب في ذلك جهلهم بها لعمارة الطرق والمسلوك  
في إعطاء الأسباب والمقدار الذي يطلب منها وهي في شيء من الموجودات فانه يختلف باختلاف  
طوائع الموجودات وذلك أن الأشياء البسيطة ليس لها سبب فيما يمدد عنها النفس طوائعها وأصورها  
وأما الأمور المركبة فباني لها أسباب فاعلم غير سواها وهي التي أو جئت تركبها واقترا أنجزاتها  
بعضها إلى بعض فمثال ذلك أن الأرض ليس لها سبب في أن كانت تهوي إلى أسفل إلا الصفة الأرضية  
وليس للثنا سبب في أن تعالوا فوق الأنفس طبعها صورته وإن هذه الطبيعة قبل أن يعتاده  
للأرض وكذلك الفوق والأسفل ليس لهما سبب به صارت إحدى الجهتين أعلى والأخرى أسفل بل  
ذلك يقتضي طوائعها وإذا وجب اختلاف الجهات لا لنفسها واختلاف الحركات باختلاف الجهات  
فليس هناك سبب به في اختلاف الحركات إلا اختلاف جهات الحركات واختلاف الجهات  
لاختلاف طوائعها أعني أن بعضها أشرف من بعض فمثال ذلك أن الإنسان إذا أحس بالحيوان يقدم  
في الحركة أحدي رجله من جهة ثم يتقدم بها الأخرى فمثال بل كان الحيوان يقدم هذه إلى حل  
وبآخر الأخرى دون أن يكون الأمر بالعكس ثم يكن هناك سبب في ذلك إلا أن يقال أنه لا بد في حركة  
الحيوان من أن يكون له رجل يقدمه ورجل يتقدم عليها وذلك هو واجب أن يكون للحيوان جهتان من  
وساوان اليمن هي التي تقدم أبدا لقوة تختص بها وان السائر الذي يتبع أهداف الأكثر اليمن لقوة  
تختص بها وأنه يمكن أن يكون الأمر بالعكس أعني أن تكون جهة اليمن هي التي جهة اليسار لأن  
طوائع الحيوان تقتضي ذلك إما قضاة أكثرها وإما دائما وكذلك الأمر في الأجرام السماوية إذ لو سألنا  
سائل فقال لم تتحرك السمااء من جهة دون جهة قبل لأن ما بيننا وسواها وخاصة إذ قد ثبت من أمرها  
أنها حيوان وأنما يختص بها أن جهة اليمن في بعضها هي جهة اليسار في البعض وهي مع هذا الجزء  
الواحد تتحرك إلى الجهة تسمى المتضادتين كالرجل اليسار الأيسر فكانه لو سأل سائل فقال إن حركة  
الحيوان كانت تم لم كان يمنة يساره ويساره يمنة فلم يختص اليمن بكونه يمنة واليسار بكونه يسار القليل  
له ليس لذلك سبب إلا أن طبيعة جهة السمااء يمنة اقتضت بجهوها أن تكون يمنة واليسار بكونه يسار القليل  
وطبيعة اليسار اقتضت بجهوها أن تكون يسار والآن تكون يمنة والآن الأيسر طبيعة الأيسر كذلك  
إذا سأل سائل لم اختصت جهة اليمن في الحركة النظمي بكونها يمنة وجهة اليسار بكونها يسار وقد كان  
يمكن أن يكون الأمر بالعكس كالحال في أفلاك الكواكب المتخمين لم يكن له جواب إلا أن يقال الجهة

ور وأحقها لتعذر ذلك  
عليه مع ان الحس يشهد  
بثبوتها وهذه الذات  
العقلية من هذا القبيل  
ولا يميل الى التصديق  
بإلزامها بالايصول لها  
وكل من كان انقطاعه عن  
العلاق الجسدية واختناجه  
الى المعارف الالهية أم كان  
حظه منها أوفى وأقدر فذا  
القدر تعالى منها في المنام  
واليقظة مرتبة أخرى  
عاقوى عما تنبأها وسكن  
نفسها اليها وأظهر من  
الحكماء منهم ما ذكر وأ  
الوجه التي حكمتهم  
الان تكون جارية بحري  
المنهات والمشوقات وأنا  
أزدها فلما أقول السكال  
لذاته محبوب بالاستقراء  
فان كل حرفة تقسمة أو  
خسمة فان السكال فيها  
رايح في الحب على الناقص  
وكما ان مراتب السكال  
كثيرة فكذا مراتب الحب  
كثيرة فاما كان السكال  
الاقصى ليس الله تعالى  
فالحب الشديد ليس الاله  
ثم ان شدة القلب تقيد  
حالتين مرتبتين العقلية  
غير المحبوب والالتذاذ  
بأدراك المحبوب ويدل

عليه الاستعارة فثبت حب الله لآدم وإن قوت هاتين الحالتين وأصحاب الذوق يسمون القفلة عماري الله تعالى فناء وكان الكامل بالتمسك إلى الأكل لا بعد كاملا كذلك حب الكامل بالنسبة إلى حب الأكل لا شيء جدا كاملا ولذلك لا شيء الحب الشديد لله تعالى فلا تعدم من القلوب الأبدية كما قال عزم من قائل الأبدية كره الله تعدم من القلوب والذي ينظنه الأغراب من أن العلم بالأمر العقلي كلها بأصناف الله فهو غائب الله لا يحصل الأمن العلم بالله تعالى والاستغراق في محبته ثم أن العلم بالله تعالى لما يحصل العقول البشرية

الأرواح على أفعالها فكما كان العلم بها أكثر الإطلاع على حكمته أتم كان حبه والالتفات إليه أتم قال رحمه الله فهذا ما عندني في هذا الباب والله أعلم بالصواب (وأما المقام الثاني) فتقرر به هوانهم كالأبدان البشرية تتعبد بصورها وأعراضها بالموت وزوال الحياة ولا يبقى إلا المواد العنصرية المتفرقة المختلطة بأجزاء العناصر ثم لها الأعداد أصلا وما وردت فيه الشرائع من إثبات المعاد الجسماني والقياس والالام الجسمانية في الدار الآخرة ١١٨ أمثال ضربت على حد أفهام الخلق إيمان المعاد والحق وأحوال سعادة النفوس

والشقاوتها به بسبب مفارقة الأبدان لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معنويون إلى كافة الخلق وأكرمهم قاصرون على فهم المعاد الروحاني وأنكم مالات الحسنة والآفات العقلية وذلك كآليات المشعة بالجهة والجسمية فلناغما يصع التناول والصرف من الظاهر إذا امتنع الجلى على الظاهر كآليات المشعة بالجهة والجسمية فان الأدلة العقلية والبراهين القطعية تدل على امتناع الجسمانية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدلائل القطعية بل أكثر الآيات والاحاديث الواردة في ذلك تمنع حملها على التشبيه والتجليل شهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كقوله تعالى المعاد الجسماني أمليان يسعدن تعالى الأبدان وأجزاءها بالكلية ثم يوجد بها بيتها أو يفرق

الاشرف اختصت بالخير الاشرف للحياة في اختصاص النافذ فوق والارض بأسفل وأما كون السموات تتحرك بالحركتين المتضادتين ماعد الحركة اليومية فاضرورة فتضاد الحركات ههنا أعني حركة الكون والفساد وليس في طبيعة العقل الانساني أن يدرك أكثر من هذا بمثال هذه الاقوال في هذا الموضوع فلما اعترض أبو حامد هذه المسئلة قال له ليس لهم عليها جواب حكى في ذلك جوابا عن بعض الفلاسفة فقال وقال بعضهم لما كان الى قوله في هذا الترض (قلت) ان هذا المتكبر ارام أن يعطى السبب في ذلك من قبل السبب الثاني لأن من قبل الفاعل وليس شك أحد من الفلاسفة أن هناك سببا غائبا على التصد الثاني هو ضروري في وجود ما هو ثان أو كان لم يوقف عليه بعد التفصيل لكن يشك أنه ما من حركة ههنا ولا سبر ولا رجوع للكون كسب الأرواح ما دخل في وجود ما ههنا حتى لو اختلف منها شيء لا خلت الموجود ههنا ولكن كثير من هذه الأسباب الجزئية ما ان لا يوقف عليها أصلا وأما أن يوقف عليها بعد زمان طويل ويحجر به طوية مثل ما يمكن أن الحكيم أثبت في كتابه في التدبريات الفلكية الجزئية فاما الامور الفلكية فالوقوف عليها سهول وأصحاب علوم التنجيم قد وقفوا على كثير منها وقد أدرك في زمانها هذا كثير مما عرفت عليه الأمم السالفة من هذا المعنى كالكلدان واليونانيين وغيرهم فلذلك لا ينبغي أن لا يتعد ان ذلك حكمة في الموجودات إذ قد ظهر بالاستقراء ان جميع ما يظهر في السماء هو موضع حكمة غائية وسبب من الأسباب الغائية فإذا كان الارض الحيوان كذلك فما أحرى أن يكون في الاجرام السماوية وقد ظهر في الانسان والحيوان نحو من عشرة آلاف حكمة في زمان قدره الف سنة فلا بد ان يظهر في آبار السنين الطويلة كثير من الحكمة التي في الاجرام السماوية وقد شهد لاوائل رموز واف ذلك رموزا ليعلم تأويلها الحكماة في الامم من قبل العلم وهم الحكماء المحققون وأما الاول وهو قوله ان قال ان يقولوا ان تشبه بالله تعالى يتعصى أن لا يكون ما كان الله تعالى يتقدس عن الحركة لكن اختيارا لما ناهى عن افاضته اليه على الكائنات فانه كلام محتدل فان الله تعالى ليس بساكن ولا متحرك وان يتحرك الجسم افضل له من أن يسكن وانما تشبه به بحكمه في افضل حالاته وهي الحركة وأما الجواب الثاني فقد تقدم الجواب عنه (المسئلة السادسة عشر) في ابطال قولهم ان نفوس السموات معلقة على جميع الجزئيات للمعاد ثبات في هذا العالم الى قوله لانه يتحرك في نفسه (قلت) هذا الذي حكاه لم يقله أحد من الفلاسفة في علمي الا ان سنا أعني ان الاجرام السماوية تتحمل خيالات لانها لها ولا لاكتدر بصريح معانها المحملة ببداءي الفكر ان هذه الاجرام ليست محتسبة لان انشغالها عما كان في الحيوان من أجل السلامة وهذه الاجرام لا تخاف الفساد فالحياة في حقها باطلية وكذلك الحواس ولو كان لها خيالات لكان لها حواس لان الحواس شرط في الخيالات فكل محتسب حساس ضرورة وليس يتكس وعلى هذا يصح تأويل الوجود المحفوظ على ما حكاه عنهم وأما تأويل العقول المرافقة التي تتحرك فلها فلكا على جهة الطاعة لخالقها كمن مقرين فتأويل جار على أصولهم وكذلك تسمية نفوس الافلاك ملائكة سماوية انما قصد مطابقة ما أدى اليه البرهان وما في الشرع (قال أبو حامد) واستدلوا فيه الى قوله لتعظيم مذهبه (قلت) قد قلنا ان هذا الرأي ما نعلم أحدا قال به الا ابن سينا وأما الدلائل

وشقاوتها به بسبب مفارقة الأبدان لأن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام معنويون إلى كافة الخلق وأكرمهم قاصرون على فهم المعاد الروحاني وأنكم مالات الحسنة والآفات العقلية وذلك كآليات المشعة بالجهة والجسمية فلناغما يصع التناول والصرف من الظاهر إذا امتنع الجلى على الظاهر كآليات المشعة بالجهة والجسمية فان الأدلة العقلية والبراهين القطعية تدل على امتناع الجسمانية والجهة فوجب صرفها عن الظاهر وأما فيما نحن فيه فلا قرينة للصرف عن الظاهر فضلا عن الدلائل القطعية بل أكثر الآيات والاحاديث الواردة في ذلك تمنع حملها على التشبيه والتجليل شهد بذلك تتبع كتاب الله تعالى وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام وشبههم في امتناع المعاد الجسماني كقوله تعالى المعاد الجسماني أمليان يسعدن تعالى الأبدان وأجزاءها بالكلية ثم يوجد بها بيتها أو يفرق

أجزاءها ثم يحجمها ويبدلها الحياة وكلها يتعبد أعادة المعنوم بعينه (أما الاول) فظاهر (وأما الثاني) فلان الانسان المعين مشارك لسائر الناس في الانسانية وتجهزاتهم في تمتع وتنقصه وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فتخصص كل واحد من الأشخاص يجب أن يكون زائدا على ما له من الانسانية وذلك الزائد لا بد أن يكون صفة قائمة به لا ينفك عن الاجزاء لا بد وان تتقدم تلك الصفة على أعادة الله تعالى ذلك البدن التخصي فلا بد وان يعيد تخصصه الذي أنعمم والا لا يمكن



فعبث ذلك الشخص وهو خلاف الفرض فلزم إعادة المعلوم بعينه وهي مستحيلة (أما أولاً) فلأن المعلوم لا يصح الحكم عليه بهجة  
العود إذ لا بد الحكم عليه بهجة المودعين الإشارة إليه وهي متممة لاتساق المحل فلا يصح عودها لالكان الحكم بهجة عوده بهجة  
(وأما ثانياً) فلا نه يستلزم تخال الفد بين الشيء ونفسه وهو ضروري الاستحالة (وأما ثالثاً) فلا نه لو جاز إعادة المعلوم بعينه أي بجميع  
مضمونه لجاز إعادة وقته الأول لأنه من جملته ضرورة أن الوجود بقيد كونه 119 في هذا الوقت غير الوجود بقيد كونه في

الذي حكاه عنه فهو واهي المقدمات وإن كانت مقدمة جديدة وذلك أنه يضع ان كل مفقود جزئي فانه  
انما يصدر عن النفس من قبل تصور جزئي لذلك المفعول وحركات جزئية فيها يكون ذلك المفعول  
الجزئي ثم يضاف الى هذه المقدمة الكبرى مقدمة صغرى وهي ان السماء متممة تصدعها افعال  
جزئية فلزم من ذلك ان يكون يصدر عنها ما يصدر عن المفعولات الجزئية والافعال الجزئية عن تصور  
جزئي وهو الذي يسمى خيالاً وهذا ليس يظهر في الصنائع فقط بل في كثير من الحيوان الذي يفهم  
أفعالاً محدودة كالنمل والعنكبوت والفتاد هذه المقدمات انه ليس يصدر فعل جزئي عن ذوى العقول  
الامن جهة ما ذلك المعنى محتمل خيالاً عما تصدعته أمور جزئية لانهاية لها مثال ذلك ان الصانع  
انما تصدع عنه صورة الخرافة من جهة خيال كل عام لا يختص بمخراته دون خرافته وكذلك الامر فما يصدر  
من الصنائع بالطبع عن الحيوانات وكان هذه الخيالات هي واسطة بين الادراكات الكلية والجزئية  
أعني انها واسطة بين حدائش وخياله الخاص بها فالأحرام السماوية ان كانت تفعل هذا الخيال  
الذي هو من طبيعة الكلي لا الخيال الجزئي المستفاد من الحواس ولا يمكن أن تكون أفعالاً صادرة  
عن التصور الجزئي ولذا لا ماري القوم ان الصورة الخيالية التي تصدعها افعال الحيوانات المحدودة  
هي كالتمسطة بين المقولات والصور الخيالية الشخصية مثل الصورة التي يفر بها الفئان مما يصيد  
من الجوارح والتي بها تصنع الخلق بيوتاً وأعمالاً الصانع الذي يحتاج الى مثال جزئي محسوس فهو الذي  
ليس عنده هذا المثال الكلي الذي هو ضروري في صدور ما يصدر عنه من الجزئيات وهذا الخيال هو  
الباطن للارادة الكلية التي لا تصدع شخصاً دون شخص من النوع الواحد وهذا ابو جدي في الاحرام  
السماوية بقوامان توجد ارادة عامة لشيء الكلي غناه كلي فهو مستحيل لان الكلي ليس له وجود  
خارج الذهن ولا هو كاش فاسد ففقهه أولاً الارادة الى كلية جزئية غير صواب اللهم الا ان يقال ان  
الاحرام السماوية تتحرك نحو حدود الاشياء بغير ان يعترف بالحد بفعل شخص من أشخاص الموجودات  
مختلف ما هو الامر عندنا قوله ان الارادة الكلية ليس يصدر عنها جزئي فهذا اذا فهم من الارادة الكلية  
ما لا يخص شخصاً دون شخص بل شئ عام كحال الملك في اتخاذ الاحداث والمقاتلة (أما ان فهم من  
الارادة تعلقها بالمعنى الكلي بعينه فليس يتعلق به ارادة أصلاً ولا توجد ارادته الصفة الامن الجهة  
التي قلنا فالاحرام السماوية ان تبين من أمرها انها تفصل ما هيها من جهة ما تخيل فذلك من جهة  
الخيالات العامة التي تلزم المسدود لان جهة الخيالات الجزئية التي تلزم الاحساس والظاهر ان  
يكون ذلك على التصور الجزئي وبخاصة اذا قيل ان ما يصدر عنها انما يصدر عن المقصد الثاني  
لكن مذهب القوم انها تفصل انفسها وتعلق ما هيها وهل تعقل ما هيها على انه غير ذواتها فها نظر  
تقصص عنه في المواضع الخاصة به بالجمله ان كانت عالمة فاسم العلم مقول على علمنا وعلمها باشتراك الاسم  
وأما بقوله في هذا الفصل في سبب الوباء والوحى فهو شئ تفريده ابن سينا وآراء القدماء في ذلك غير  
هذا الرأي وأما وجود علم الأشخاص غير متناهية بالفعل من جهة ما هو علم شخصي شئ مجتمع واعني  
بالعلم الشخصي الادراك المعنى خيالاً لم يكن معنى لادخال مسئلة الرؤى والوحى في هذا الموضوع الآن  
يتطرق بذلك الى كثرة المعاندة وهو فلف فسطاطي لاجل هذا الذي قلته من أمر تخيل الاحرام

ليكن من الواجب أن يقال عند موت شخص وتفرق أجزائه العنصرية النار والموالية والمائية الارضية اتها عين ذلك الشخص اذا  
لم يعتبر في شخصته الأتق الاجزاء او تخصصاتها التي لم يعدم شئ منها وذلك لما علم الفلاس بالضرورة والواجب ان لا ننسى امتناع إعادة  
المعلوم بعينه وما ذكر من الوجوه على بطلانه فندفع أما الأول فانا لا ننسى ان المعلوم لا يصح الحكم عليه بهجة العود (قوله) ان لا يعدم  
الحكم عليه من الإشارة إليه وهي متممة لاتساق المحل (قوله) ان اريد انتفاء المحل بمطلقاً في انحسار ج والذهن فمتمم وعان اريد في

الخاص فحسبم ولكن لا يلزم من انتفاء المحوثة في الخارج انتفاء الاشارة اليه فان التميز والثبوت عند العقل كافي في الاشارة العقلية وهي كافيته في جهة الحكم والاحتياج الى الثبوت العربي اغما هو عند ثبوت الصفة في الخارج واولس ما عمتناج الحكم عليه بجمعة العود لانتفاء الاشارة اليه لانتفاءه وبتلاسلها امتناع الموديل واز وقوعه بتأثير الفاعل من غير ان يتصوره متصورا ويحكم عليه بشئ من الاحكام (واما الثاني) فلانا لا نلتزم ١٢٠ تخلل الدم بين الشئ وتقسيمه بحسب الوقتين فانه لا معنى لتخلل الدم ههنا سوى انه

السمو بتخيلات متوسطة بين الخيلات الجزئية والكليات هو قائل مقنع والذي يلزم عن اصول القوم ان الاجرام السماوية لا تخضع لاسلالان هذه الامالات كما قلنا انما هي لموضع السلامة سواء كانت عامة او خاصة وهي ايضا من ضرورة تصورنا بالاعقل وانك كان تصورنا كائناتا قاسدا وتصورا لاجرام السماوية اذا كان غير كائن ولا فاسد فيجب ان لا يقتصر بخال وان لا يستند اليه بوجه من الوجوه ولذلك ليس ذلك الادراك لا كليا ولا جزئيا بل بعد هاتك العليان ضرورة اعني الكلي والجزئي وانما يتبين ههنا في المودع قبل تلك ومن هذه الجهة وقع الاعلام بالثبوت والار ما ما شبه ذلك وهذا من هي التمام في موضعه (قال ابو حامد) والجواب ان نقول الى قوله تحركها او بعضها (قلت) اما قول ابي حامد والجواب ان يقال لم تنكر ان الى قوله فلا يحتاج الى شئ مما ذكره هو جواب من جنس المسوع لامن جنس المعقول فلامعني لادخاله في هذا التكليف والعلمية تقتضي عن كل ما جاء في الشرع فان ادركته استوى الادراك كان وكان ذلك اتم في المعرفة وان لم تدركه اعلمت بقصور العقل الانساني عنه وان يدركه الشرع فقط واعتراضه عليهم في تأويل الوحد والعلم هو شئ خارج عن هذه المسئلة فلامعني ايضا لادخاله وههنا التأويل في علم القليل لان سنانا في معادته صحيحة فانه ليس للسماء حركات جزئية في مسافات جزئية حتى يقتضي ذلك ان يكون لها تخيل فان المتفكر الذي يتحرك حركات جزئية في امكنة جزئية لا يحاطة بتخيل لتلك التي تحرك عليها وانك الحركات اذا كانت تلك المسافات غير مبركة كانه بالمرى والمستدير كما قال اغما يتحرك من حيث هو مستدير حركته واحدة وان كان يتبع تلك الحركة الواحدة حركات كثيرة متعقبة جزئية فيمادونها من الموجودات فانه ليس المقصود ههنا بهم تلك الجزئيات من جهة ما هو جزئي فانه ان كان الامر كذلك لم ان تكون السماء لا بد من تخيله فانظر انما هو في الجزئيات الحادثة عنها في فعل هي مقصودة لا نفسها اولحظ في النوع فقط وليس عكس ان يبين هذا في الموضوع لكن يظهر ان هذه الابدان الجزئيات بالجهت وجودها انما هي المصادقة وما يشبه ذلك من فعل المعرفة بما يحدث في المستقل وهي في الحقيقة عنها في النوع (قال ابو حامد) المقدمة الثالثة الى قوله ههنا بالي (قلت) اما استمادان يكون ههنا عقل يرى من المادة وعقل الاشياء يلوا زما الثانية على جهة الحصر لما ليس امتناعه من الامور والمعروفة بانفسها ولا ايضا وجوب وجوده من الامور والمعروفة بانفسها البكن القوم اعني الفلاسفة يزعمون انه قد قام البرهان عندهم على وجود عقل هذه الصفة واما وجود خيالات غير متناهية فتعني على كل جزء متخيل واما وجود الاماها في علم القديم وكيف يقع الاعلام بالجزئيات الحادثة في المستقل للانسان من قبل العلم القديم فامر بدعي القوم ان عندهم يبين من قبل ان النفس تعقل من ذلكا المعنى الكلي الذي في العقل لا المعنى الجزئي الذي يخص فيه والاشخاص المعروفة عند ههنا ان النفس هي بالقوم جميع الموجودات وما بالقوة فهو يخرج الى الفعل اما من قبل الامور والمحسوسة واما من قبل طبيعة العقل المتقدمة على المحسوسات في الوجود اعني العقل الذي من قبله صارت الموجودات المحسوسة مقبولة متعقبة لامن جهة ان في ذلك العلم خيالات لاشخاص لانها بطاها بالجهت في زعمون انه قد تجدد العليان الكلي والجزئي في العلم المتأخر في المادة وانما اذا فاض ذلك العلم على ما ههنا انقسم الى كلي وجزئي وليس ذلكا العلم لا كليا ولا جزئيا وهذا اوضحه ليس يمكن ان يبين في هذا الموضوع

جم غفير من العقلاء ردعوى الضرورة فيمخالفة فيه الجم الغفير من العقلاء غير مسوعة من اسلما وانما امتناع اعادة الدم بغيره ولكن من المحتمل ان يقال الانسان هو الاجزاء الاصلية الباقية من اوله الى اخره وتلك الاجزاء قليلة جدا وهي السما والارض ففقد ههنا والبرق انما هي الملائكة بعض تلك الاجزاء التي هي الانسان بالحقيقة فمن غصية ان يقع فيها تفرق وتبدل وتغير في صفاتها ليلزم اعادة الدم واصلها ومنها انه لو اكل انسان انما اوصار غدا ابو جزا من بدنه كما

يقع في أيام القحط بل تقول لاحاجة فيه الى هذا العرش فانك اذا تأملت ظاهر اثره العموزة علمت أن ترابها جثث الموتى قد حصل منها النباتات وكلية الدواب وما كناهاوا وأضاف زرع فيها وغرس ثم حصلت منها الفواكه والمحبوب فأكلناها فالأجزاء المأكولة إنما أن تعاد في بدن الأكل أو في بدن الماء كقول وأما كان لا يكون أحدهما منه معاداً لتمامه وأيضاً لا يسيل الى سحله أجزاء من كل منهما والزم به ضروري وأولاً بل يظهر أجزاء من بدن أحدهما دون الآخر في أن لا يصح جزأ ١٢١ انتهى من ذلك السندين وذلك

يرسل الاعادة بمعنى جمع  
الأجزاء (والمسواب) أن  
الاعاد هو الأجزاء الأصلية  
الباقية من أول العمر  
الى آخره والأجزاء المأكولة  
فضيلة في ألا كل فيعمل  
جزأ من الماء كقول من غير  
لزم فساد فان قيل يجوز  
أن تكون الأجزاء الأصلية  
من الماء كقول احتمال دما  
ثم منبأ في الأكل ويحصل  
منه مولود فتكون الأجزاء  
الأصلية من الماء كالأجزاء  
أصلية لذلك المولود فيعود  
المختلور قلنا لا فساد في  
الجواز بسبب في الوقوع  
فالمسألة في حفظ  
الأجزاء الأصلية لتخص  
من أن تصير أجزاء أصلية  
لتخص آخر (لا يقال)  
الأبدان الماضية غير  
متناهية والأجزاء العنصرية  
التي تتجمل مادة لبن  
الإنسان متناهية فاذن  
لا بد أن تكون الأجزاء  
الأصلية لبن الأجزاء الأصلية  
لبن آخر لا تمنع كون  
الأبدان الماضية غير  
متناهية فانا قد اطلنا  
فمما سبق أدلة قدم العالم  
وأيضاً الأجزاء الأصلية  
التي هي الإنسان في الحقيقة

واغنا التكلم في هذه الاشياء في هذا الموضع عزلة من أخذ مقتدمات مدسية ليس لها شهرة نقل فيها  
نصديقاً ولا افتقاراً في مبادئ الرأي فحضر بعضها بعضاً أي جعل يعترض بعضها على بعض فان ذلك  
من أضغاث أنواع الكلام وأخسه لأنه ليس يتفق ذلك تصديقاً برأى ولا افتقاراً وكذلك لا على ما في روي  
التي بين نفوس الاجرام السماوي بقوى بين نفس الإنسان هي كلها مطالب غامضة متى تكلم في شيء منها  
في غير موضعه أتى الكلام فيها ما غرر به وأما افتقارها في مبادئ الرأي أعني من مقتدمات ممكنة مثل  
قولهم ان النفس الغضبية والشهوانية تغرق النفس الانسانية عن ادراك ما شأن النفس أن تدرك  
فان هذه الاقوال بل وأما لها نظير من أمرها التي يمكنه وانما يحتاج الى أدلة وانما يطرق اليها المكانيات  
كثيرة متعاقبة فهذا آخر ما نال نذكر في تعريف الاقوال بل التي وقعت في هذا الكتاب في المسائل  
الالهية وهي معظم ما في هذا الكتاب ثم نقول بعد هذا ان شاء الله تعالى في المسائل الطبيعية (قال أبو  
حامد) أما الملقب بالطبيعات فهو علوم كثيرة نذكر أقسامها الى قوله وانما يختص فهمهم من جملة هذه  
العلوم في أربع مسائل (قلت) أما ما عده من أجناس العلم الطبيعى الثالثة فهو علم في مذهب  
أرسطاطلس وأما العلوم التي عدها على أنها فروغ علم فليس كذلك كما عدها أما الطب فليس هو من العلم  
الطبيعى وهو صناعة تؤخذ مبادئها من العلم الطبيعى لأن العلم الطبيعى نظري والطب عملي وإذا تكلمنا  
في شيء مشترك للعالمين في حقيقتين مثل تكلمنا في الصحة والمرض وذلك ان صاحب العلم الطبيعى ينظر  
في الصحة والمرض من حيث هما من أجناس الموجودات الطبيعية والطبيب ينظر فيهما من حيث هما  
يحفظ أحدهما ويصل الآخر أعني انه ينظر في الصحة من حيث يحفظها وفي المرض من حيث يزيله  
وأما علم أحكام النجوم فليس هو أيضاً منها وأما علم تقدمه المعرفة بما يحدث في العالم وهو من نوع  
الزجر والكمالات ومن هذا الجنس أيضاً علم الفراسة لأن علم الفراسة هو علم بالأمور الخفية المعاصرة  
للاستبصار وعلم التنبؤ هو أيضاً من نوعه وهو تقدمه المعرفة بما يحدث وأسس هذا الجنس من العلم  
لأنظر بالأول علمياً وإن كان قد نظن به انه ينفع في العمل وأما علوم الطبسمات فهي باطلة فانه ليس  
يمكن أن وضعنا ان للنصب الفلسفية تأثر في الأمور المصنوعة أن يكون ذلك التأثير لا إلا المصنوع  
لأن يتعدى تأثير ذلك المصنوع الى شيء آخر خارج عنه وأما علوم الخيل فهي داخله في باب التذهب  
ولامتنع لها في الصنائع النظرية وأما الكيمياء فصناعة مشكوك في وجودها وإن وجدت فليس  
يمكن أن يكون المصنوع منها هو المطبوخ به لانه لا يمكنه تصغيرها الى أن تتصير بالمطبوخ ولا تتلها  
في الحقيقة وأما علم فعل شيئاً يشبه علم الجنس الأمر الطبيعى فليس عندنا ما يجب استحالة ذلك ولا  
إمكانه والذي يمكن أن يوقف عنه على ذلك هو طول التعرّب بمع طول الزمان وأما المسائل الأربع التي  
ذكر فرض نذكر واحدة واحدة منها (قال أبو حامد) المسألة الأولى حكمه الى قوله فلتخص في المقصود  
(قلت) أما الكلام في المحترقات فليس فيه قدم ما بين الفلاسفة قول لان هذه كانت عقدهم من الاشياء  
التي لا يجب ان يمرض للخصص عنها وتخص مسائل فانه إمداى الشرائع والناسخ عنها والمشكك  
فيها يحتاج الى عقر به عندهم مثل من يخص عن سائر مبادئ الشرائع العامة مثل هل الله تعالى  
موجود وهل السعادة موجودة وهل الفضائل موجودة وأنه لا يشك في وجودها وان كيفية وجودها

تفحصه الملائكة بأمر الله تعالى عند حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل  
ولا يتغاط بالتراب ولا يحصل منها النباتات والثمار والمحبوب ومنها لا يصعب الاعادة في التفسير المذكور ليعلم أن يكون الانسان من غير آب  
وأما الثاني باطل فانه قدم مثله أما الشريعة فظاهر وأما بطلان الثاني فلا يلزم جازاً لان في الجملة يخالف كل انسان ثم ان يكون شكوكه  
لا من الأجزاء المأكولة وذلك بسبب طهارة وأيضاً نحن نعلم بالضرورة أن العناصر التي تتجمل في الأطوار باينة صيرتها تأخرها كالماء الحيوان

ثم يأكله الانسان أو نباتا صالحا لان يكون غذا للانسان ثم يأكله ويستمر فيه وتمامه نباتا يقع في رستم آدمية ثم يصير في ارضه علة لا يصير انسانا (والجواب) اننا لانسمي بطلان التالي (قوله) أولا ولا حاز ذلك في الجلة حاز في كل انسان زماما (قلنا) ان اشد الجوارق قوله يلجأ في كل انسان نرا الامكان الذي في علمه ولا سفسطة وان اراد ترددا لذهن فممنوع فان النفس قد علمت بالمعاد فان الاناسي الموجودة الا انها ذكرت من الأب ١٢٣ والاما هذا خرق الله تعالى بالمعاد بما يجي ادهم من غير آب وام استلب هذا العلم عن العقل ولا يخلفه

هو امر المهي مجز عن ادراك العقل الانسانية والعلة في ذلك ان هذه هي مبادئ الاعمال التي يكون بها الانسان فاضلا ولا سبيل الى حصول العلم الا بتدبير حصوله لنفسه فوجب ان لا يتصرف في الغفص عن المبادئ التي توجب الغفص قبل حصوله لنفسه واذا كانت الصنائع العملية لا تتم الا باوضاع ومصادر وتبسطها للمعالم أولا فاعلم ان يكون ذلك في الامور العلمية وامام احكام في انشاء ذلك من الفلاسفة فهو قول لا علم احدا كالمه الا ان سنا واذ اضع الوجود وامكن ان يتغير جسم عاقل جسم لا قوة في جسم تغير اسفالة فان ما اعطى من ذلك السبب الممكن ان اذ لم كل ما كان ممكن في طبيعة بقدر الانسان ان يفعله فان الممكن في حق الانسان معلوم واكثر الممكنات في انفسها متممة عليه فيكون تصديق النبي ان باقي الخلق وهو مجتمع على الانسان يمكن في نفسه وليس يحتاج في ذلك ان تضع ان الامور المتنوعة في العقل ممكنة في حق الابدان واذا كانت المجزئات التي صمغ وجودها وجدت من هذا الجنس واسيا في ذلك كتاب الله العزيز الذي يمكن كونه نكرا من طريق السماع كالتقلب المعصاة وانما ثبت كونه مجزأ بطريق النفس والاعتبار لكل انسان وجنود وحدث الى يوم القيامة وهذا فاقته هذه المجزئة سائر المجزئات فليكن هذا من يفتق بالسكون عن هذه المسئلة ويعرف ان طريق الخواص في تصديق الانبياء طريق آخر قد يسهل عليه او وحده في غير ما موضع وهو اقل المصادر عن المصنف التي فيها سمي النبي الذي هو الاعلام بالغيوب ووضع الشرائع الموافقة للحق والتفديد من الاعمال بما فيه مسعدة جميع الخلق وامام احكام في الر و اعمان الفلاسفة فلا اعلم احدا قال به من القدماء الا ابن سينا والذي يقول القدماء في امر الوحي والروايات ما هو عن الله تعالى توسط موجود وحاشي ليس بجسم وهو واجب العقل الانساني عندهم وهو الذي يسمى بالحذاق منهم العقل الفعال ويسمي في الشر به فليكن كاذبا على ما قاله في المسائل الرابع (المسئلة الاولى) قال ابو حامد الاقتراح بين ما نعتقده في قوله والكلام في هذه المسئلة لانه عقا مات (المقام الاول) ان يذبح الخصم الى قوله الى غير ذلك من الاسباب (قلت) اما انكار وجود الاسباب الفاعلة التي تشهد في المحسوسات قول سفسطائي وانما تكلم بذلك اما جاحل بالانه لما في حثاته واما ما نقاد لشم سفسطائية عرضت له في ذلك ومن بنى ذلك فلا يس بقدر ان تعترف ان كل فعل لا بد له من فاعل واما ان هذه الاسباب مكتفية بنفسها في الافعال الصادرة عنها او ياتى افعالها بسبب من خارج اما مفارق واما غير مفارق فامر ليس معروفنا سفسطة وهو مما يحتاج الى بحث ونحو كثير وان الفوا هذه الشبهة في الاسباب الفاعلة التي يحسن ان بعضها يفعل به من موضوع ما هو من المنعولات التي لا يحسن فاعلها فان ذلك ليس بحيث فاننا لا نحسن الاسباب الفاعلة صارت محمولة ومطلوبة من انها لا تحسن لها اسباب فان كانت الاشياء التي لا تحسن لها اسباب محمولة والطبع ومطلوبة في الدس بمجهول فاعلم ان محسوسة ضرورة وهذا من فصل من لا يفرق بين المعروف بنفسه والمجهول في الثاني في هذه الباب مغالطة سفسطائية وارضنا فاذا يقولون في الاسباب الذاتية التي لا نفهم الموجودات لانهم ما هاته ليس من المعروف بنفسه ان الاشياء ذات وصفات هي التي اقتضت الافعال الخاصة بموجوده وموجوده في التي من قبلها الاختلاف ذات الاشياء مما هو احدثها قول يمكن لو وجوده موجود فعل بنفسه يمكن له طبيعة تخصه ولم يكن له طبيعة تخصه لما كان له اسم يخصه ولا حذو كانت الاشياء كلها شيئا واحدا

وقوله ثانيا نحن نعلم بالضرورة ان العناصر مالم تسهل بان يصير نباتا صالحا لان يكون غذاء للانسان ثم يأكله ويستمر فيه ويصير دما ثم نباتا يقع في رستم آدمية ثم يصير فيها ممتعة علة لا يصير انسانا ممنوع بل المعالم لانه ان العناصر اذا استحالته في الطوارق المسدودة يصير انسانا واماله لا يكون الابن الطري في فاعله لانه فعل هناك طريقا آخر او طرقا متعددة لانها لادم مشاهدتنا اباها وقد ورد في بعض الاخبار انه يرم الارض مطر في وقت الدث قطراته تشبه انهم وقد يغتاط بالتراب فلا يعد في ان يكون في الاسباب الالهية آموز جارية بحري ما ذكر فان في خزنة القدورات غرائب وبحايب لا يعلمها الا الله تعالى وليس انكاره الا انكار سائر الامور الثابتة في وجوده لنفسه الاسباب كالحصر والتبرجات والطلسمات ومنها انه لو ثبت المعاد المحسوس ما في اما ان يكون

هو الدار والاح الي ابدان في عالم العناصر وهو القول بالتنازع وانه باطل اوف عالم الافلاك وهو يوجب انخرق ولا الافلاك وهو محال لانه لو لم يخترقها التمركت الاجزاء المتفرقة عن مواضعها فاندفع في الخلق فيها بالحركة المستقيمة وتحركت الى مواضعها عند خروجه الخلق عنها بالحركة المستقيمة ايضا وهي عنده على الافلاك لانها لا تكون الا من الجهة الاولى الجهة فتكون

اليه محدد لها لئلا يثبت ان الجهة انما تعدد بها اولى عالم آخر وهو ايضا باطل لامتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم اذ لو وجد عالم آخر لحصل في ذلك العالم جهات مختلفة والجهات المختلفة لا تتحد الا بالخط والمركز والخط يجب ان يكون بسيطا وبسيط لادن يكون شكله الكره فيجب ان يكون ذلك العالم كره ايضا فيعرض بينهما خلاصا سواء كانتا متلاقتين او متباينتين اذ الكرتان لا تتلاقيان الا على نقطة واحدة وهو محال وايضا لو كان في الوجود عالمان لكان في كل ١٢٣ واحدا منهما ارض وقبها وواو وناو

فلازم ان يكون للاقسام المتشعبة الحقائق امكنة مختلفة الطباع او يكون هناك قدر دائم وكل منهما مستحيل (والجواب) لا نسلم ان القول باعادة الارواح الى الابدان في عالم العناصر قول بالتفليس وانما يكون تناسخا لقلتنا عاداتنا في ابدان اخرى وانسليم امتناع انفسراق الافلاك فان الدليل الذي تمسكه عليه تقديري عامه انما يدل على امتناع الانحراق في محدد الجهات الذي هو تلك الاعظم لا في سائرهما ولا نسلم ايضا امتناع وجود عالم آخر سوى هذا العالم فان ما ذكر في بيان امتناعه من المقدمات غير مسلم عندنا فاننا لا ننسلم ان اختلاف الجهات انما يحصل بالجسم المحيوط ولم لا يجوز ان يكون بالفاعل المختار ولا نسلم ان المحيط يجب ان يكون بسيطا ولا نسلم امتناع التحلل وما ذكر من الدليل على امتناعه فغير تام على ما عرفت في موضعه ولو سلم امتناع التحلل لكانت الاشياء لا يزل لم يكن وجودها باليمن

ولاشيا واحدا لان ذلك الواحد يستل عنه له فعل واحد يخصه واقفال يخصه اوليس له ذلك فان كان له فعل يخصه فهنا افعال خاصة صادرة عن طبائع خاصة وان لم يكن له فعل يخصه واحد فالواحد ليس بواحد واذا ارتفعت طبيعة الواحد ارتفعت طبيعة الموجود واذا ارتفعت طبيعة الموجود لم يعد العلم واما هل الافعال الصادرة عن موجود موجود ضرورة الفعل فيما شأنه ان يفعل فيه اوهي اكثر به اوفها الاركان جميعا فطوب يستحق الفحص عنه فان الفعل والافعال الواحدين كل شئ من الموجودات انما يقع باضافة ما من الاضافات التي لا تنتهي فقد تكون اضافة تابعة لضافة وتلك لا تقطع على ان انما اذا دعت من جسم حساس فبالتلاذله لا يبعد ان يكون هناك موجود واحد له الالجسم الحساس اضافة تعوق تلك الاضافة الفاعلة لئلا يمتثل ما قال في حجر الطاق وغيره لكن هذا ليس بوجوب سبب الاضافة لاجزاء مادام باقيا لها اسم النار وحدها واما ان الموجودات المحدثه لها اربعة اسباب فاعل ومادة وموصوفات في ذلك شئ معروف بنفسه وكذلك كونها ضرورية في وجودها المسببات وبخاصة التي هي جزء من الشئ المسبب اعني التي سماها قوم مادة وقوم طار ومحل والتي يسميها قوم صورة وقوم صفة نفسية والمتكلمون بغير قول بانها ناشرة وطا هي ضرورية في حق المشرط مثل ما يقولون ان الحياة شرط في العلم وكذلك بغير قول بان الاشياء حقائق وحدودا وانها ضرورية في وجود الموجود وتلك بطردون الحكم في ذلك في الشاهد والغائب على مثال واحد وكذلك يفعلون في الواجبي اللازمة لجوهر الشئ وهو الذي يسمونه الدليل مثل ما يقولون ان الاتفاق في الموجود يدل على كون الفاعل عاقلا وكون الموجود مقصودا به عا بما يدل على ان الفاعل له عالمه والعقل ليس هوشيا اكثر من ادراكه الموجودات باسبابها وبغير قول بان سائر القوى المدركة ترفع الاسباب فتدفع العقل وصناعة المنطق تضع وضعان ههنا اسبابا ومسببات وان المعرفة تلك المسببات لا تكون على التمام الا معرفة اسبابها فرفع هذه الاشياء هو مبطل العلم ورافعه فانه يلزم ان لا تكون ههنا شئ معلوم اصلا لملاحقة قبيل ان كان فطنون ولا يكون ههنا رواه وان لاحدا صلا وترفع اصناف الموجودات الذاتية التي تألف البراهين ومن يضع انه ولا علم واحد ضروري يلزمه ان لا يكون قوله هذا ضروري او ايا ما من يسلم ان ههنا اشياء بهذه الصفة واشياء ليست ضرورية وبتمسك النفس عليها كما قلنا وتوهم انها ضرورية وليست ضرورية فلا يشكر الفلاسفة ذلك فان سموها مثل هذه عادة حازوا الاقدامى ما يريدون باسم العادة هل برتبون انها عادة الفاعل او عادة الموجودات او عادة ههنا الحكم على ههنا الموجودات ومحال ان يكون لله تعالى عادة فان العادة ملكة لا يتسبها الفاعل توجب تكرار الفعل منه على الاكثر والله عز وجل يقول ولن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحوila وان ارادوا انها لموجودات فالعادة لا تكون الا الذي نفس وان كانت في غير ذي نفس فهي في الحقيقة طبيعة وهذا غير ممكن اعني ان يكون للموجودات طبيعة تقتضي الشئ اما ضروري او ايا ما ان يكون عادة لنا في الحكم على الموجودات فان هذه العادة ليست شأنا اكثر من فعل العقل الذي يقتضيه طبعه وهو صواب العقل عقل اوليس تشكر الفلاسفة مثل هذه العادة فهو لفظ هو عادة في الحكم على الشئ معني الا انه فعل وضعي مثل ما تقول جرت عادة فلان ان يفعل كذا

بحيث لا يكون بينهما جسم او كان وجود العالم الآخر مع وجود هذا العالم وكل منهما ممنوع فانه يجوز ان يكون تلك الاقسام بعينها من الافلاك والعناصر مكررة في شخص فلك آخر يكون في شخص ذلك فلك تلك تلك انك كره كل منهما مثل تلك الاقسام بعينها من الافلاك والكواكب والعناصر فان العقول البشرية بغير واقعة الاعلى التقليل من احوال المخلوقات ومن حاول تقدير ملكة الله تعالى او ملكة بغيره في كل عقده فقد ضل خيلا لا يمتينا ويجوز ايضا ان يعدم الله تعالى هذا العالم ويوجد له عالما آخر وامتناع اعدام العالم

بالكلية متبني على قاعه وقد عرفت فيه اسبق تصف أدلتهم في ذلك وهي هذين الوجهين لا يلزم من وجود عالمين شكل كل واحد منهما كونه وجودا متخللا ولا نسلم أنه يلزم أن يكون الأجسام المتعقبة الحقيقة ممكنة مختلفة بالطبع وإنما يلزم أن كل واحد من عنصر أحد العالمين مساويا في الحقيقة لعنصر العالم الآخر وذلك مجموع فانه يجوز أن يكون نارا أحدا العالمين وإن شاركت نارا العالم الآخر في الحرارة والبيوسه والبدء عن المركز ١٢٤ والقرب إلى المحيط لكنهما يكونان مختلفين في الصورة المقومة المستلزمة لاختلافهما في

الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في المزاومات وكذا القول في العناصر الثلاثة الباقية ولو سلم اشتراكهما في الصورة المقومة لكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة حيث قد لا تختلفا في الماهية ومنها أنه لو ثبت المصاد الجسماني فإما أن تغني وتحت تلك الأبدان كالإبدان السبق في الفناء الأولى والثاني لأن المصاد الجسماني لا يكون به أوتى في مؤبدة وذلك بحال لأن بقاها مؤبدة إنما يتصور إذا كانت القوى البدنية مفعلة أثرها في متناه في المدة وذلك مستحيل لأنها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية لا تتغير أثرها غير متناه لا محسب المدة ولا محسب العدد أي القوة إنما هي في الجسم لا تقوى أن تفعل ذلك في زمان غير متناه سواء كان الفعل صادرا عنها أو متقددا ولأن تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه

وكذا يرون أنه يفعله في الأكثر وإن كان هذا هكذا كانت الموجودات كلها موضوعة ولم تكن هناك حكمة أصلا من قبلها ينسب إلى الفاعل أنه حكيم فكيف قلنا لا ينبغي أن يشك في أن هذه الملو جودات قد تفعل بعضها بعضا ومن بعض وأنها ليست ممكنة بقاها في هذا الفاعل بل بفعل من خارج فله شرط في فعله بل في وجوده إضلا عن فعلها وأما ما حو هذا الفاعل أو أفعالات فقه اختلاف الحكماء من وجهين مختلفين ومن وجهه ذلك أنهم كلهم انفقوا على أن الفاعل الأول يرى عن المادة وأن هذا الفاعل فله شرط في وجود الملو جودات وفي وجود أفعاله وأن هذا الفاعل يتناول فله هذه الموجودات بواسطة مفعول له وهو غير هذه الملو جودات فيصنعهم جملة الفاعل فقط وبعضهم جعل مع الفاعل موجودا آخر برئ من الحيولى وهو الذي يسمى وشاغب الصور والنقص عن هذه الآراء ليس هذا موضعه وأشراف ما تنقص عنه الفلاسفة هو هذا المعنى فإن كنت ممن تشاك إلى هذه الحقائق فاسلك إلى الأمر من بابه وأما وقع اختلافهم في حدوث الصور الجوهرية وبخاصة النفسانية لا يتم تقديره من ان. نسبو هذه إلى الجار والبارد والطح واليابس التي هي أسباب ما تحدث ههنا من الطابع عندهم وتفسد والدمر بهم الذين يسمون كل ما يظهر ههنا على السبب ظاهر إلى النار والبارد والطح واليابس ويقولون أن هذا ما تخرج هذه الأسطوانات امتزاها ما تحدث هذه الأشياء على أنها تابعة لتلك الأخرى مثل ما تحدث الألوان وسائر الأعراض وقد عرفت الفلاسفة بالرد على هؤلاء (المقام الثاني) مع من سلم إلى قوله ولا ذلك يمكن (قلت إن من زعم من الفلاسفة أن هذه الموجودات المحسوسة ليست فاعلة بعضها في بعض وإنما الفاعل لها مصاد من خارج فهو لا يشكر أن يقولوا الذي يظهر من فعل بعضها في بعض هو أمر كاذب البكل ولكن يقول أنها تفعل بعضها في بعض استعدادا لقومها الصور من المبدأ الذي من خارج ولكن لست أعلم أحدا قال بهذا من الفلاسفة على الإطلاق وإنما قالوا ذلك في الصور الجوهرية وأما الأعراض فلا فاعل لهم مفعولون على أن الحرارة تفعل حراة مثلها وكذلك سائر الكيفيات الأربع لكن من حيث تحفظ بها حرارة النار الأسطوقسية والحراة تأتي تصد من الأجرام السماوية وأما ما نسبته إلى الفلاسفة من أن المبادئ المفارقة تفعل بالطبع لا بالاختيار فلم يقل به أحد يستدعي كل ذي علم فاعل عندهم باختيار لكن يؤمن الفاضلة إلى هناك لا يصدر عندهم من الضدين إلا أنفصلها واختيارها ليس بكل ذواتها إذا كان ليس لذواتها تنقص وأما ما نسبته من الاعتراض على مجتزأ رابعه عليه السلام فتعني بل فله الازدادة من أهل الاسلام فإن الحكماء من الفلاسفة ليس يجوز عندهم التكلم ولا الجدل في مبادئ الشرائع وفاعل ذلك عندهم محتاج إلى الأدب الشديد وذلك لأنها كانت كل صنعة لها مبادئ وأوجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها ولا يتعرض لها بشئ ولا بإبطال كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك لأن المشي على الفضائل الشرعية مقرر ورى عندهم ليس في وجود الإنسان بما هو إنسان بل وبما هو إنسان عام ولذلك يجب على كل إنسان أن يسلم بمبادئ الشرع وأن يتقديها ولا بد من هذا الوضع لها فان جدها والناظر فيها ما عطل أن وجود الإنسان ولذلك وجب قتل الزنادقة فالذي يجب أن يقال فيها أن مبادئها هي أمور الهيمنة تفوق العقول الانسانية فلا بد أن يعرف بها ما جهل أسلافها ولذلك لا تجد أحدا من القدماء تكلم في المجتزأ مع انتشارها وظهورها في العالم لأنها

الماهية والحقيقة فان الاشتراك في اللوازم لا يوجب الاشتراك في المزاومات وكذا القول في العناصر الثلاثة الباقية ولو سلم اشتراكهما في الصورة المقومة لكن لا يلزم منه الاتحاد في الحقيقة لجواز اختلافهما في الحقيقة حيث قد لا تختلفا في الماهية ومنها أنه لو ثبت المصاد الجسماني فإما أن تغني وتحت تلك الأبدان كالإبدان السبق في الفناء الأولى والثاني لأن المصاد الجسماني لا يكون به أوتى في مؤبدة وذلك بحال لأن بقاها مؤبدة إنما يتصور إذا كانت القوى البدنية مفعلة أثرها في متناه في المدة وذلك مستحيل لأنها قوة جسمانية وكل قوة جسمانية لا تتغير أثرها غير متناه لا محسب المدة ولا محسب العدد أي القوة إنما هي في الجسم لا تقوى أن تفعل ذلك في زمان غير متناه سواء كان الفعل صادرا عنها أو متقددا ولأن تفعل عددا غير متناه سواء كان زمانه

متناهيا وغير متناه لان التأثير القسري يختلف باختلاف اقبال المقصور عني كل ما كان أكبر من تحريك مبادئ القاسرة لأضف ليكون معا وقتها متناهيا أكثر وأقوى لأنه إنما يعاقب بحسب طبيعته وهي في الجسم الأكبر أقوى منها في الجسم الصغير لاشتماله على مثل طبيعة الصغرى من الزيادة فإذا قهرنا تحريك جسم بقوة جسمان من مبادئ ثم تحريك جسمهما أحرما فلا له بحسب الطبيعة وأكبر منه بحسب المقدار بثلث القوة يتبين من ذلك المبدأ بعينه لزم أن يتفاوت بعينى حركة الجسمين أن تكون

حركة الاصغر أكثر من حركة الاكبر لكون الماوة وقته أقل فبالضرورة تنشئ حركة الاكبر ولازم منه انها حركة لا غير لانها انما  
 تر يد على حركة الاكبر بقدر زيادة مقدارها على مقدار الاصغر والمفروض ان لا تفاوت في الابدان وانما تأثير الطبيعي يختلف باختلاف  
 الفاعل بمعنى انه كلما كان الجسم اعظم مقداراً كانت الطبيعة فيه اقوى واكثر تأثيراً لان القوى الجسمانية المتشابهة ما تختلف  
 باختلاف عظامها في الصغر والكبر لكونها محترقة بتجزئتها واما في قبول الحركة فالصغير ١٢٥ والكبير متساويان لان ذلك الجسمية

وهي تقع ما على السوية فاذا  
 فرضنا حركة الصغر  
 والكبير بالطبع من مبدأ  
 معين لزم التفاوت في الجانب  
 الآخر ضرورة ان الجدر  
 لا يوقى على ما يوقى عليه  
 الكل فتقطع حركة الصغر  
 ولازم منه انتهاء حركة  
 الكبير لكونها على نسبة  
 جمعهما (والجواب) ان  
 يقال لا تسلم ان قاهما  
 مؤبد محال (وقوم لانه  
 انما ينصور اذا كانت  
 القوى البدنية تفيد اثر  
 غير متناه في المدة) مبنى  
 على تأثير القوى البدنية  
 في الافعال المترتبة عليها  
 وذلك مجموع قاته لا تأثير  
 للقوى الجسمانية عندنا  
 أصلاً في الافعال المترتبة  
 عليها وانما الكل يخضع  
 الله تعالى وليس لهم على  
 تأثير تلك القوى في تلك  
 الافعال دليل يعتمد كما  
 عرفت سابقاً ثم سأل ان  
 لما تأثير في تلك الافعال  
 فلا تسلم استعماله ان تفيد  
 القوى البدنية اثر غير  
 متناه في المدة والعدة وما  
 ذكره من الدليل عليه  
 فندفعه اما اولاً فلا فائدة  
 بالقوة العقلية المحركة

مادى تثبت الشرائح والشرائح وما دى الفضائل والفياء قال فيها بعد الموت فاذن ان الانسان على  
 الفضائل الشرعية كان فاضلاً باطلاق فان عماديه الزمان والسعادة الى ان يكون من العلماء  
 الزاحمين في العلم فرض له ان يؤول في مبدأ من مبادئها فوجب عليه ان لا يصرح بذلك التاويل وان  
 يقول فيه كما قال تعالى والاسحق في العلم يقولون آمنانه هذه حدود الشرائع وحدود العلماء (قال أبو  
 حامد والجواب له مسلكتان الى قوله مع وجود الملافة) قلت الذي وضع ههنا الله قد ثبت باجماع  
 للعلماء والذي يدافع به الخصم ويقول لا دليل عليه وهو ان الفاعل الاول يعمل الاحراق دون واسطة  
 خلقه لتكون في النار فان دعوى مثل هذا يدفع للسق في وجود الاسباب والسيات فلا يشك احد  
 من الفلاسفة في ان الاحراق الواقع في القطن من النار مثلاً ان النار هي الفاعلة لكن لا باطلاق بل  
 من قبل مبدأ من خارج هو شرط في وجود النار فضلاً عن احراقها وانما يختلفون في هذا المبدأ ما هو  
 سهل هو مفارق او هو واسطة بين الحادث والمفارق سوى النار (قال أبو حامد مجيبان عن الفلاسفة فان  
 قيل فهذا يجري الى قوله وهذا التقدير كاف ولما حكى هذا الكلام عن الفلاسفة في جواب فقال والجواب  
 ان نقول الى قوله لا يتشبه بعض) قلت اما اذا سلم المتكلمون ان الامور المتعاقبة في الموجدات  
 ممكنة على السواء وانما كذلك عند الفاعل وانما يخص بعض احكامها المتعاقبة بآراءه فاعل ليس لآراءه  
 ضابط يجري عليه لاداعا ولا في الاكثر فكل ما لزم المتكلمين من الشئاعات بلزمهم وذلك ان العلم  
 اليقيني هو معرفة الشيء على ماهو عليه فاذا لم يكن في الموجودات الامكان المتعاقبين في حق القابل  
 فليس ههنا ما ثبت لشيء أصلاً ولا طرفه عين ان ادفعنا الفاعل بهذه الصفة متسلط على الموجودات  
 مثل الملك الحائز له المثل الأعلى الذي لا تعاض عليه شيء في ملكه ولا يعرفه قانون يرجع اليه  
 ولا عاده فان افعال هذا الملك يلزم ان تكون بمجهوده بالطبع واذا وجده فعل كان استمرازا فان  
 وجوده في كل آن مجموعاً بالطبع وافصالاً في حاكم من هذه الحالات بان الله تعالى خلقنا لنعلمنا  
 بان هذه الملكات لاتعمق الا في اوقات مخصوصة كما قلت قلت بوقت المعجز ليس بانفصال صحيح وذلك ان  
 العلم المتخالف لينا انما هو بادئى تابع لطبيعة الموجودات الصادق هو ان يعتقد في الشيء انه على  
 الحال التي هو عليها في الوجود فان كان لنا في هذه الملكات علم في الموجودات الممكنة حال هي التي  
 يتعلق بها علمنا وذلك اما من قبل انفسه اومن قبل الفاعل اومن قبل الامر بوجهي التي بهرون عنها  
 بالعادة واذا استحبال وجوده في الحال السعادة عا دافى الفاعل الاول فليست ان تكون الا في الموجودات  
 وهذه هي التي بهرون عنها كما قلنا الفلاسفة والطبيعة وكذلك عز الله تعالى بالموجدات وان كان علمها  
 قسماً أيضاً لزمه العلم وذلك لزم ان يقع الموجود على وفق علمه فالعلم قد وجز بدمثلان وقع للشيء من  
 قبل اعلام الله له فالسبب في وقوعه على وفق العلم ليس شياً اكثر من كون طبيعة الموجودات تابعة لالم  
 الا في فان العلم بما هو علم لا يتعلق به ليس له طبيعة محسوسة وعلم انما هو والسبب في حصول تلك  
 الطبيعة لموجود الذي هو بها متعلق فليتنا نحن بالملكات انما هو من قبل جهلنا هذه الطبيعة التي  
 تقتضي له الوجود وعنده ما نلو كانت المتعاقبات في الموجودات على السواء من قبل انفسها ومن  
 قبل الاسباب الفاعلة لما كان يلزم اما ان لا توجد ولا نعلم او توجد وتعلمها اذا كان ذلك كذلك

فانما يحرك احرارها بغير كتاب غير متناهية عندهم كونها جسمانية لان الحركات الجزئية الصادرة عنها لا تستند الى تعقل كلي حتى  
 تكون محرركاتها جوهرية لا ان نسبة التعقل الكلي الى جميع جزئيات الحركة على سواء فلا يحصل به اعادة وجود بعضها دون بعض  
 والاسان من الترخيم لا مرجع بل لا بد لتلك الحركات الجزئية من ادراك جزئية ترتب عليها ارادات جزئية ولا ادراكات الجزئية لا تستند  
 الى القوى الجسمانية فيكون محرركاتها جسمانية لا تحركها (فان قلت) البادئ للحركة لا الاول لا هي فهو سواسي الجردة الا ان

أما كمال العزائم لما كان واسطة نفوسها المتلطفة في أحوالها كانت واسطة في صدور تلك الأفعال غير النفوس المحركة بل تكون القوة الجسمانية بثرة تأثير غير متناهية فلا ينقض الأول بها (قلت) الماشية التي تبصر كرات الفلكية عندهم هو الفاعل الجسمانية المتلطفة في أحوال الأفعال لا نفوسها المحركة لأن مباشرتها لها غاية بواسطة أفعالها غير متناهية من المبدأ الفارق فانهم ذهبوا إلى انه يعقد منه في القوة الجسمانية ١٢٦

أما صدر عن تلك القوة ولو انقروا بل على انها تنقل دائما من ذلك الحرك العتلى وتعمل بحسب انفعالها فالخصائص الغير المتناهية عن القوة الجسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية هي صورة انقراض لانه يمكن ان يقال لوضع الدليل المذكور لم يحجز الغير كرات الغير المتناهية من قوة جسمانية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية أيضا فانه اذا فرض ان كل القوة تحرك جسمها بواسطة الانفعالات حركات غير متناهية من مبدأ مفروض وبعضها يحرك جسمها آخر من ذلك المبدأ أيضا بواسطة الانفعالات لزم التفاوت في الحساب الآخر ضرورة ان الجسم لا يقوى على ما يقوى عليه الشكل فيقطع الحركة الخاصة منه فلم يرتفع طوع حركة كل القوة أيضا فان قيل هذا النقص اغايير لو كانت جزاء القوة مستعدا لتلك الانفعالات الواردة على جميع القوة وهو ممنوع فلنا هذا القليل اغايير في القوة واسطة المتناهية

فلان ان يخرج أحد المتقابلين في الوجود والعدم وجود تلك الطبيعة التي توجب أحد المتقابلين على التحصيل والعلم المتعلق بها هو العلم المتقدم عليها وهو العلم الذي هو معلول عنه وهو العلم القديم أو العلم التابع لها وهو العلم الغير القديم والوقوف على الغيب ليس هو شيئا أكثر من الاطلاع على هذه الطبيعة وحصول العلم التام ليس عندنا دليل يتقدم عليها والذي يسمى للناس رؤيا ولا نبيا وحيا والازادة الزائفة والعلم الأول هي الوجهة في الموجودات لهذه الطبيعة وهذا هو معنى قوله تعالى قل لا أعلم في السموات والارض الغيب الا الله وهذه الطبيعة قد تكون واجبة وقد يكون حدوثها على الأكثر والمتناهي والوحي كإفلاها هو علم هذه الطبيعة في الموجودات الجسمانية والصنائع التي تدعى بتقدم المعرفة عما يوجد في المستقبل اغاييرها آيات رزق من آثار هذه الطبيعة والخالقة وكيف شئت ان تسمي أعني الخصلة في نفسها التي يتعلق بها العلم (قال أبو حامد) المسئلة الثاني وفيه الخالص في قوله ولا تبين باستخدام القسم الثاني كاسبق (قلت) لما رأى ان القول بان ليس للأشياء صفات خاصة ولا صور عنها لزم الأفعال الخاصة بوجودها وجودها هو قول في غاية الشناعة وخلاف ما يقوله الانسان مسلمة في هذا القول ونقل الأتكار إلى مرضع أحد ما انه قد عكس ان توجد هذه الصفات لموجود ولا يوجد لها ثباتا غير ما عادت ان يؤثر فيه مثل النار مثلا فانه يمكن ان توجد الحرارة لها ولا تحرق ما يدنو منها وان كان شأنه ان يحترق اذا دنت منه النار والموضع الثاني أنه ليس لصور والخاصة بوجودها وجودها خاصة فالقول الأول فانه لا سجد ان تسلم الفلاسفة وذلك ان أفعال الفاعلين ليس صدور الأفعال عنها ضروري بل يمكن الأمور التي من خارج فلا يمنع ان تستمر النار بالقطن مثلا في وقت ما فلا تحرقه ان وجد هناك شيء ما اذا قارن القطن صار غير قابل للاحراق كما يقال في النطق مع الحيوان فاما ان المواد شرط من شروط الموجودات ذوات المواد فشي لا تقدر المتكلمون ان ينقروا وذلك انه كما يقول أبو حامد لا فرق بين تعينا الشيء وثباته معا وانفصاله عنه وثباته معا ومتى كان قوام الاشياء من صفتين عامه وخاصة وهي التي تدل عليها الفلاسفة باسم الحد المركب عندهم من جنس وفصل فلا فرق في ارتفاع الموجودات ارتفاع إحدى هاتين الصفتين فمثال ذلك ان الانسان لما كان قوامه من صفتين أحدهما جماعته وهي الحيوانية ومثلا والثانية خاصة وهي النطق فانه كما ان اذا رفعنا منه انه ناطق لم يمتد لنا كما كذلك اذا رفعنا عنه انه حيوان وذلك ان الحيوانية شرط في النطق ومتى ارتفع الشرط ارتفع المشروط فلا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في هذا الباب الا في أمور جزئية ترى الفلاسفة ان الصفات العامة فيها شرط كالصناعات الخاصة ولا يرى ذلك المتكلمون مثل الحرارة والرطوبة في عند الفلاسفة من شرط الحياة في الحي الفاسد لكننا أعظم من الحياة كحال الحيات مع النطق والمتكلمون لا يرون ذلك ولذلك ما تسبهم يقولون ليس من شرط الحياة عندنا الهيئة والعلية وكذلك التشكل عندهم شرط من شروط الحياة الخاصة بالموجود في الشكل وذلك انه لو لم يكن شرطاً لما يمكن أحد الأمرين اما ان توجد الخاصة بالحيوان ولا يوجد لها أصلا واما ان لا توجد مثال ذلك ان اليد هي عندهم آلة الفعل التي بها يصدر عن الانسان الأفعال العقلية مثل السكينة وغير ذلك من الصنائع فان أمكن وجود الفعل في الجاد أمكن ان يوجد فعله الصادر عنه مثل غالي أمكن ان توجد حرارة عن غير ان نخن ماشا ان نخن منها وكل موجود عندهم كية محدودة وان كان

لا يرى أمكن جزاء القوة مستعدا لرد على الشكل من الانفعالات والام تكن متشابهة الأجزاء ثم انهم لما جوزوا تأثير القوة الجسمانية مدعة غير متناهية بواسطة الانفعالات الغير المتناهية التي تحصل لها من المبادئ الفارقة فلم لا يجوز ان تكون اقوى البدنية فيفيض عليها العقل الفارق أبداً يحصل لها انفعالات غير متناهية فيفيض على الثاني مدعة غير متناهية وأما (ثانياً) فلم يوزان ان يكون التفاوت الذي لا يندم في الحركتين هو التفاوت بالسرعة والمطلوع ان تكون حركة الأصغر أسرع عرف



الفسرته وأباطا في الطبيعة من غير انقطاع (لا يقال) الاختلاف في السرعة والبطء ويكون متفاوتا بحسب الشدة وليس الكلام فيه بل في التفاوت بحسب الشدة والمدة (لا يقال) اللازم من الدليل هو ثبوت التفاوت بين الحركتين ولم يلزم أن يكون ذلك التفاوت بحسب المدة والمدة حتى يلزم الانقطاع وما يلزم من أن يكون ذلك التفاوت بحسب السرعة والبطء واحد القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت باعتبار آخر (فان قلت) التفاوت بحسب الشدة يستدعي ١٢٧

المراد انقطاع حركة الكين في القصر وهو الصغرى الطبيعية فتكون متناهية في القصر انقطاع حركة الصغرى في القصر وهو الكين في الطبيعة وذلك لأنه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة أي السرعة فاما أن يكون زمانها واحدا أو فليس في الأول يقع التفاوت في المدة لأن الامر يجب ان يكون عدد حركته أكثر قطعا وعلى الثاني يقع التفاوت في المدة (قلت) نعم ان التفاوت بحسب الشدة يستلزم التفاوت بحسب المدة ويكونان متناهيتين في المدة ويكونان متفاوتين في السرعة فاما جازمت حركة الجسمين إلى آخره معاوية بحسب المسافة كانت حركة الامر أسرع أكثر هذا من حركة الاطال ولا يلزم منه انقطاع الحركة كافي دورات المسدول وفلك البروج بل غلبا بل ذلك اذا طبقت أحاد أحدا ما تأخذ الأخرى وذلك تتوقف على اجتماعهما في

الحاضر في موجودهم وجوده عندهم وله كيفية محدودة أيضا وان كان لها عرض عندهم وأنه يكون الموجودات عندهم محدودة وزمان بقاها محدود وان كان لها عرض أيضا لكنه محدود ولا خلاف بينهم أن الموجودات التي تشترك في مادة واحدة من المادة التي بهذه مرة تقبل إحدى صورتين مرة تقبل معا بها كالحال عندهم في صور الاحسام المنسطة الاربعه التي هي النار والهواء والماء والارض وأما الاختلاف في فعاليتهم له مادة مشتركة أو مواد مختلفة هل يمكن أن تقبل بينهما صور بعض ممال ذلك ما شأنه أن يشاهد غير قابل لصوره ما من الصور والابواب كثيرة هل يمكن فيه ان يقبل الصور الأخيرة لا واساطع مماثل ذلك ان الاسطوانات تركب حتى يكون منها سات ثم يفتدى منه الحيوان فيكون منه مدموم حتى يتحرك من المني والدم حيوان كما قال سبحانه ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين الى قوله فتمارك الله أحسن الخالقين فالتكلمون يقولون ان صورته الانسان يمكن أن يحل في التراب من غير هذه الواساط التي تشاهد والفلاسفة يقولون هذا ويقولون لو كان هذا ممكنا كانت الحكمة في أن يخلق الانسان دون هذه الواساط وليكن خالقها بهذه الصفة هو أحسن الخالقين وأقدرهم وكل واحد من الفرقين يدعي أن ما يقوله معروفا بنفسه وليس عند واحد منهم دليل على مذهبهم وأنت فاستفت قلبك فأتاك فهو غرضك الذي يجب اعتقاده وهو الذي كلفنا به والله يعلمنا وأياك من أهل الحقيقة واليقين وقد ذهب بعض الاسلام إلى أن التقابل يوصف بالقدرة على اجتماع المتقابلين وشبهتهم أن قضى العقل من امتناع ذلك اغماض حتى طبع عليه العقل فلو طبع طبعه في إمكان ذلك لما أنكر ذلك ويجوز هو لا يلزمهم أن لا يكون للعقل طبيعة محسنة ولا لوجودات ولا يكون الصديق الموجودية بأما لوجودات فاما المتكلمون فاستحضروا من هذا القول ولوركموه ليكان أحفظ لوضعهم من الاطلاات الواردة عليهم في هذا الباب من خصوصهم لانهم يظلمون بالفريقين ما أيقنوا من هذا الجنس وبين ما فيه وليس عليهم بل لا يجدون الا آثارا بل موجه ولذلك يخدمون خرق في صفتها الكلام قبلنا أن ينكر الضرورة التي بين الشرط والمشرط وبين الشيء وحده وبين الشيء وعلمته وبين الشيء ودليله وهذا كله لا يجوز الا في رأى السفسطائيين فلا معنى له والذي فعل هذا من المتكلمين هو أبو المعالي والقول الكلي الذي جعل هذه التسكوتات أن الموجودات تنقسم إلى متقابلات وإلى متناسبات فلو جاز أن تفترق في التناسبات لجاز أن تفترق المتقابلات لكن لا يتخضع المتقابلات لا تفترق في التناسبات هذه حكمة الله في الموجودات وسنة في المصنوعات ولن تحسب الله تدبلا وبادراك هذه الحكمة كان العقل عقلا في الانسان ووجودها فكذلك العقل الأزلي كان علته وجودها في الموجودات ولذلك العقل ليس بجهاز فليكن أن يخلق على صفات مختلفة كما توهم ذلك السابق ثم (المسئلة الثامنة عشر) في تمييزهم عن أقامة الدليل العقل على أن النفس الانسانية جوهر روحاني الى قوله ولهم فيها رايين كثيرة برزهم (قلت) هذا كله ليس فيه الا حكاية مذهب الفلاسفة في هذه القوى وتصوره أنه لا أنه اتسع فيه أن سبنا وهو يخالف الفلاسفة في أنه يقع في الحيوان قوة غير القوة الخسائية فيسمى أوجبه عوض التفكير في الانسان ويقولون ان اسم الخليفة قد تطلقه القدماء على هذا القوة وإذا أطلقوه عليها كانت الخليفة في الحيوان بدل التفكير

الوجودية في الخارج وعلى وجودها في الذهن على سبيل التفصيل وكل منهما محال (وأما لنا) فلان ما ذكر من الدليل إنما يجري في قوة حالة في جسم لا مساوقة فيه متعقبة ما تنقسم ذلك الجسم على التشابه كالطالع في الاجسام العنصرية ولو لم تكن ان القوى البدنية كذلك ولا يجوز أن لا تكون متعقبة انقسام مجملها وان تكون طبايعا بساط الأبدان معاوقة عن تأثيرات تلك القوى فلا تكون نسبة الحركتين في التحريك الطبيعي على نسبة القوتين لان قوة الكل وان كانت ضعف قوة الجزء ولكن معاوق الكل ضعف معاوق الجزء فيخير نقصان القوة بتنقصان المعاوق وهذا وقد ذكر في صفته وجوده لاجل للاطال في ذكرها بعد حصول المقصود بما

ذكرنا (ومنها) ان الابدان الجبرائيلة مؤلفة من العناصر فلو اعادها الله تعالى لوجب أن يقيدها ما ألفته من هذه العناصر والام يكن ذلك لعادة البدن الذي كان بل احد ابدان البدن آخر واذا ثبت أن تلك الابدان لابد أن تكون مؤلفة من العناصر الاربعة فلا بد وان يحصل فيها بتفاعلها وانفعال حتى يتكون البدن الانساني واذا كان كذلك وجب حصول الموت لا محالة لان الحرارة الغريزية والحرارة الناجمة من الحركات ١٢٨ النفسانية والبدنية دائماً تعملان في تقليل الرطوبة وقلة الرطوبة تؤدي الى الموت

(والجواب) اننا انسلم ان البدن مركب من العناصر الاربعة بل هو عندنا عبارة عن أجزاء جسمانية يتخلق الله تعالى فيها صفات مخصوصة من الحياة والعلم والقدره ولا يقول بالزواج والنفس والانتقال أصلاً فان ادعيت ذلك طائفاكم بالادلة التي اقطعت على منعها وقصة القرع والانيق لا تدل على تركه منها لجواز أن يكون حصول صور العناصر في أجزاء البدن بعد التفرق والانفصال من غير أن يكون مصوراً بتلك الصور سابقاً ان سلبنا ذلك فلا سلم أن تأثير الحرارة في الرطوبة لا يد وان يتأدى الى الموت وانما يلزم ذلك لو لم يتمكن الغاذية من ابراديل ما يتحلل من الرطوبات وهو مجموع ورد بان القوة الغاذية امان تقوى على ابراديل ما يتحلل من تلك الرطوبات ولا تقوى عليه وانما كان يلزم انخذ الرطوبة الغريزية بسبب مدعيتها في الانتقاض والانحلال بالكلية اما اذا

وكانت في البطن الاوسط من الدماغ وذلك الحفظ والذكر هما اثبات بالفعل واحد بالموضوع والظاهر من مذهب القدماء ان المتخيلة في الحيوان هي التي تقتضي عن ان الذئب من الشاة عدو وعلى السخلة انه صديق وذلك ان المتخيلة هي قوة ادراكية فالحكم بالمشاعر ورؤية غير محتاج الى ادخال قوة غير المتخيلة وانما كان يمكن ما كاله ابن سينا لو تمكن القوة المتخيلة دارة فلا معنى لزاد قوة غير المتخيلة في الحيوان وخاصة في الحيوان الذي له صنائع كثيرة بالنسبة وذلك ان انديالات في هذه غير مستفادة من الحس وكان ادراكات متوسطة بين الصور والمعقولة والمتخيلة وقد تلخص امر هذه الصورة في الحس والمحسوس فنخلص عن هذا في هذا الموضوع ونرجع الى النظر فيما يقوله هذا الرجل في معاندة القوم (قال ابو حامد) البرهان الاول ولهم ان العلوم التي قولهم هذه القوم مشكك فيه (قلت) اما اذا أخذت المقدمات التي استعملت في الفلاسفة في هذا الباب مهملة فان المعادة التي ذكر ابو حامد تلزمها وذلك ان قولنا لكل ما حل من الصفات في جسم فهو تقسم بانقسام الجسم فانه يقسم منه مئتان احداهما ان يكون حد الجذر من تلك الصفة الحاملة في الجذر من الجسم هو حد الكل مثل حال البياض في الجسم المبين فان كل جزء من البياض الحال في الجسم المشار اليه بحد حده وحد جميع البياض حداً واحداً بعينه والمعنى الثاني ان تكون الصفة متعلقة بجسم دون شكل مخصوص وهذه هي الصفة متعلقة بانقسام الجسم لا على ان مقدار حد الكل منها والجذر حد واحد بعينه مثل قوة الالبصار الموجودة في البصر بل بمعنى انها تثقل الاقل والاكثر من قبل قبول موضوعها الاقل والاكثر ولذلك كانت قوة الابصار في الالهة اقوى منها في المرضى وفي الشهاب اقوى منها في الحمر والتي تبعها تين القوتين انهما شخصيتان اعني التي تنقسم بالكلية ولا تنقسم بالناحية اعني انها امان تنقسم في احداهما للحد والمجاهة او تنقسم والتي تنقسم الى حد ما بالكلية وهي واحدة بالحد والمجاهة ولا تنقسم الى أي جزء اتفق وهذه كلها انما تختلف الاول في الاقل والاكثر وانما الجزء الذي انقسم منه ليس فعله قبل الباقي فان فعل الناهب من البصر الضعيف ليس بفعل قبل البصر القوي فبذلك يتبع ان اللون ايضا ليس ينقسم بانقسام موضوعه الى أي جزء اتفق وحدها يقبله من قسمي القسمة الى حدان انقسم اليه فبعد اللون وانما الذي يحفظ القسمة دائماً هو طبيعة المتصل بما هو متصل اعني صورة الاتصال فهذه المقدمة اذا وضعت هكذا كانت بدنة نفسها اعني ان كل ما قبل القسمة من هذه النوعين من القسمة فله جسم من الاجسام وعكسية ايضاً بين وهو ان كل ما هو في جسم فهو يقبل الانقسام باحد هذين النوعين من الانقسام واذا صبح هذا فمكس نقضه صادق ان كنت تعرف ما هو عكس النقض وهو ان ما لا يقبل الانقسام باحد هذين الوجهين فليس يحل في جسم واذا اضيف الى هذا ما هو بين ايضاً من امر المعقولات الكلية وهو ان ليس يقبل الانقسام باحد من هذين الوجهين اذ كانت ليست صوراً شخصية فبين انه يلزم عنه ان المعقولات ليس محلها اجسام من الاجسام ولا القوة عليها قوة في جسم فلزم ان يكون محلها قوة وحانية نذكر ذاتا غيرها واما ابو حامد فلما أخذ هذا النوع الواحد من نوعي الانقسام ونفاه عن المعقولات الكلية عايناً انقسم الثاني الموجود في قوة البصر وقوة التخيل فاستعمل في ذلك قولاً بسيطاً وعلم النفس انقسم وأشرف من ان يدرك بصنائه الجليل ومع هذا فان لم يأت برهان ابن سينا على وجهه وذلك ان الرجل اعطى برهاناً على ان قال

ان لم تقرب عليه فلياذكرناه في الدليل (واما اذا قوت عليه) فلان ما يتحلل من الرطوبة بعد مدته معتد بها اكثر مما يتحلل في ابتداء الوجود لان مدته تأثر الحرارة صلباً من طويل اطول من مدته تأثرها في ابتداء الوجود فيكون فعلها حينئذ اقوى من فعلها في ابتداء الوجود لما تشتر ر ان المؤثر الضعيف يكون اقوى فبذلك من المؤثر القوي اذا كان مدته فعله اطول من مدته قبل القوى فكيف عند تساويهما في القوة فيكون التحليل بعد مدته مديد أكثر من التحليل في ابتداءه

ان المعقولات ان كانت حالة في جسم فلا يخلو ان تحمل منه شيء غير متقسم او في متقسم ثم ابطال ان  
يحمل شيء غير متقسم من الجسم فلما ابطال هذا قيل ان يكون العقل ان كان يحمل في جسم ان يحمل منه  
في شيء غير متقسم ثم ابطال ان يحمل من الجسم في شيء غير متقسم فيحمل ان يحمل في جسم اصلا فلما ابطال ابو  
حامد احد القسامين قال لا يبعد ان تكون نسبة العقل الى الجسم نسبة أخرى وهو من انه ان نسب الى  
الجسم فليس ههنا الانسبئان اما نسبه اليه ان يحمل متقسم او يحمل غير متقسم والذي يتم به هذا البرهان  
ان العقل ليس له ارتباط بقوة من قوى النفس كما يقول ارسطو في بيان ان العقل مفارق فلذلك ايضا  
الاعتداد الثاني الذي اتى به في الدليل الثاني الذي استدل به الفلاسفة بعد ان تعرف ان ادلتهم اذا نقلت  
من الصناعة التي تخصها صارت أعلى مراتبها من جنس الاكل بل الجسدية ولذلك كان كسبها هذا  
الغرض منه اغماها والتوقيف على مقدار الاكل بل المكتوبة فيه المنسوبة للفرق بين واظهار  
القوانين احدى بان ينسب صاحبها الى التوافق والتناقض (قال ابو حامد) دليل ثان قالوا ان كان الى قوله  
بل لعدم القدرة (قلت) كان هذا القول ليس بآياتا مفردا بنفسه وانما هو يقيم القول المتقدم وذلك ان  
القول المتقدم وضع فيه ان العلم ليس يتقسم بانقسام محله وشما وفي هذا القول تكلف سيئه باستعمال  
التقسيم فيه الى الانحاء الثلاثة فالمعاند الاولى هي باقية عليه وانما دخلت عليه المعاندة لانه يستوف  
المعينين الذين يقال عليهم الانقسام الهولاني وذلك انهم لما اتوا عن العقل انقسامه بانقسام محله على  
القول الذي تنقسم الاعراض بانقسام محله او كان ههنا نوع آخر من الانقسام الجسماني وهو الموجود في  
القوى الجسمانية بالبركة دخلت عليهم المعاندة من قبل هذه القوى وانما يتم البرهان اذا اتفق ههنا  
النوعان من الانقسام عن العقل وبين ان كل ماله قوام بالجسم فلا بد له من احد هذين النوعين من  
الانقسام وقد يشك فيما وجد في الجسم بهذا النوع الاخر من الوجود اعني الذي ليس يتقسم بانقسام  
موضوعه في الجدهل هو مفارق موضوعه اما ان اري اكثر اجزاء الموضوع تتصل ولا يطل هذا  
النوع من الوجود اعني الادراك الشخصي فظن كانه لا يطل الصورة بطلان الجزاء والجزاء  
من موضوعها انما ليست تتصل بطلان الشكل وان بطلان فعل الصورة من قبل الموضوع هو  
سببه بطلان فعل الصانع من قبل الآلة ولذلك ما يقول ارسطاطلس ان الشيخ لو كان له عين  
كعين الشاب لا يصر الشاب برعاه فذهن ان العلم الذي خلق الشيخ في قوة الابصار ليس  
هو من قبل علم القوة بل هو من قبل علم الآلة ويستدل على ذلك بطلان الآلة او اكثر اجزائها  
في النوم والاعماه والسكر والامراض يطل فيها ادراكها كانه لا يشك ان القوى ليست  
في هذه الاحوال كاملة بهذا انظر في اكثر الميوانات التي اذا فصلت نصفين تعش وأكثر  
النبات هو بهذه الصفة مع انه ليس في قوة معدرة فالكلام في أمر النفس غامض جدا وانما اخص  
القدم من الناس العلماء اراخص في العلم ولذلك قال تعالى جميعا في هذه المسئلة للعلمه وعند  
ما سأله بان هذا الطور من الدوال ليس هو من أطوارهم في قوله تعالى ويستولونك من الروح  
قل الروح من أمر ربي وما أوليتهم من العلم الا قليلا وتشبه الموت بالنوم في هذا المعنى فيما استدلال  
ظاهري بقا النفس من قبل ان النفس يطل فعلها انما النوم بطلان آلتها ولا يطل هي فيجب ان  
يكون حالها في الموت كحالتها في النوم لان حكم الاجزاء واحد وهو دليل مشترك للجميع لا يثق  
بالجوهري في اعتقاد الحق ومنه العلماء على السبيل التي هم اوقف على بقا النفس وذلك بين من  
قوله تعالى الله يتوفى النفس حين موتها والتي لم تمت في منامها (قال ابو حامد) دليل ثالث فيلخص  
ان العلم لرحل في جزأى قوله الى الجلية (قلت) اما اناسم ان العقل ليس ينسب الى عضو مخصوص  
من الانسان وانه قد قام على ذلك برهان لانه ليس ههنا من المعروف بنفسه فينبغي ان يلزم عنه ان لا يكون  
محله جسمه من الاجسام وانه ليس يكون قولا في الانسان انه عالم كقولنا انه يصر وذلك انما كان

الوجود (واما ايراد القوة  
الغاذية) لسواها في الوقتين  
فما الضرورة تأخذ الطوبى  
الغريزية في الانتفاص  
وهي غذاء الحرارة الغريزية  
فيكون نقصانها سببا  
لنقصان الحرارة الغريزية  
ونقصان الحرارة الغريزية  
سبب لكثرة الطوبات  
الغريزية لان الحرارة  
الغريزية اذا ضعفت  
ضعفت من اصلاح  
الطوبات الغريزية  
وهذه الامور كثر ذلك  
الطوبات الغريزية  
وكثرة الطوبات الغريزية  
سبب لنقصان الحرارة  
الغريزية ولا تزال تتأكد  
هذه الاسباب بعضها  
بالبعض الى ان يتم الامر  
الى قضاء الطوبات  
الغريزية فتفتي الحرارة  
الغريزية لا تكون  
الطوبات الغريزية بمركبها  
ومحلا ويحصل الموت  
حينئذ بالضرورة ولا يخفى  
عليك ان ههنا من على  
تأثير القوى والطوائع  
فيما يترب عليها من الاعمال

بيننا نفسه أنه سحر بعضه وخصوص كان بيننا أنا إذا سئنا إليه الأبهار مطلقاً فإنه يجوز على عادة العرب وغيرها من الأمم في ذلك وأما إذا لم يكن للعقل عضو يخصه فبين أن قولنا نفسه عالم ليس هو من قبل أن جزمته عالم لكن كيف ما كان الأمر في ذلك هو غير معلوم نفسه وذلك أنه ليس يظهر أن ههنا عضواً خاصاً من عضوض الأعضاء كالحال في قوة التقدير والذكر والذكر وذلك أن مواضع هذه معلومة من الدماغ (قال أبو حامد) دليل رابع أن كان العالم إلى قوله كافي الهمائم (قلت) هذا الذي حكاه عن الفلاسفة ههنا ليس يلزم عنه إلا أن العلم ليس يحل الجسم حلولاً لآخر فيه وبالجملة سائر الأعراض لأنه ليس يحل جسماً أصلاً وذلك أن امتناع محل العلم من أن يقبل الجمل بالشيء والعلم به يلبس ضرورة على اتحادها فإن الاتحاد لا يحل في محل واحد وهذا النوع من الامتناع موجود لدى الصفات التي هي أدرأ كات وغير أدرأ كات والذي يخص محل العلم من القبول أنه يدرك المتعديات معاً أي الشيء أو ضده وذلك لا يمكن أن يكون إلا بأدراك غير متقسم في محل غير متقسم فإن الحس كالم هو واحد ضرورة وذلك قبل أن العلم بالأشياء ادخل واحد هذا النوع من القبول هو الذي يخص النفس ضرورة لكن قد بينت عندهم أن هذه هي حال الحس المشترك الحس كالم على الحواس الحس وهو عندهم جسماني فلذلك ليس في هذا دليل على أن العقل ليس يحل جسماً لأننا قد قلنا أن الحس حلول يكون على نوعين حلول صفات غير مدركة وحلول صفات مدركة والذي عارضهم به في هذا القول صحيح وهو أن النفس التزعية لا تنزع إلى المتعديات معاً وهي من هذا الجسمانية وأست أعمل أحدهم أن الفلاسفة احتج في هذا على إثبات بقاء النفس الأمان لا بما يقوله وذلك أن خاصة كل قوة غير مدركة أن لا يمتنع في أدرأ كات التقديرات كما أن خاصة المتعديت أن خارج النفس أن لا يمتنع في موضوع واحد فهذا اشتركت فيه القوى المدركة مع القوى الغير المدركة وتختص القوى المدركة أنها تتحرك على الاتحاد الموجود معاً أي يعلم أحدهما يعلم الثاني وتختص القوى الغير النفسانية أنها تنقسم بانقسام الجسم فتوجد في الأجزاء المختلفة من الجسم الواحد الاتحاد معاً إلا في جزء واحد والنفس لما كان محلها لا تنقسم هذا الانقسام لم يمرض لها أن يوحدها التقديرات معاً في جزء من المحل ولذلك كانت هذه الأقاويل كلها أكار بل من لم يحصل آراء القوم في هذه الأشياء فاعلم عندهم من يجعل الدليل على بقاء النفس أنها لا تتحرك على المتعديات معاً لأنه أغاب نتيج من ذلك أن محلها واحد غير متقسم وما الدليل على أن المحل الغير المنقسم انقسام الأعراض أنه غير متقسم أصلاً (قال أبو حامد) دليل خامس قولهم أن كان العقل لا يدرك نفسه (قلت) أما العناد الأول وهو قوله أنه يجوز أن يتخرف العاد فليس هو البصر ذاته يقول في نهاية السفسطة والشوفا وقد تكلمنا في هذا فيما سلف وأما العناد الثاني وهو قوله أنه لا يمدان يكون أدراك جسماني يدرك نفسه فله اقتناع ما لو لكن إذا عرف الوجه الذي حركهم إلى هذا علم امتناع هذا وذلك أن الأدرأ كات هو شيء بوجهين فاعل ومنهول وهو المدرك والمدرك ويستحيل أن يكون الحس فاعلاً ومنهولاً من جهة واحدة فإذا وجد فاعلاً ومنهولاً من جهتين أعني أن العقل بوجهه من جهة الصورة والانفعال من قبل الهويك في كل مركب لا يعقل ذاته لأن ذاته يكون غير الذي يعقل لأنه أغاب يعقل بجزء من ذاته ولأن العقل هو والمقول فلو عقل المركب ذاته لعاد المركب بسيطاً وعاد الكل هو الجزء وذلك كله محضيل وهذا القول إذا ثبت ههنا كان معناه إذا كتب على الترتيب البرهاني وهو أن يقدم له من النتائج ما يجب تقديمه أمكن أن يعود برهانياً دليل سادس (قال أبو حامد) قالوا كان العقل الفعول ليس كذلك (قلت) أما اعتراضه على أن ما هو جسم أو قوة في جسم فليس به عقل ذاته بدليل أن الحواس هي قوى مدركة في أجسام وهي لا تعقل ذاتها فإن ههنا من باب الاستقراء الذي لا يدرك اليقين وتشمع بالاستقراء المستعمل في أن كل حيوان يحرك فكذلك العقل فليس هو لم يرى مثله من جهة وهو مثله من جهة أما المخالفة له فلا ن

وقد عرفت ضعف هذا الذي في ما سبق فنذكر والسلك عندنا في هذا المختار فهو أن لا يتحل شيء من أجزاء البدن بالحرارة وأن يتحل أورد قد مر ما تحلل دائماً فلا يلزم الموت ضرورة ومنها أن المبدأ الجسماني على ما أخبر به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام يتضمن دوام الحياة مع دوام الاحتراق وذلك خارج عن طور العقل (والجواب) أنا لا نسلم خروجه من طور العقل وأغاب يلزم ذلك لو كانت الحياة مشروطة باعتدال المزاج وهو مجموع بل هي صفة بخلافها الله تعالى في الجسم من غير اشتراط بشرط غايته أنه تعالى أجرى عادته بخلافها عند اعتدال المزاج فإذا خرق العادات في زمان خرق العادتيه فهاهنا اعتدال المزاج وإذا لم تتكمن مشروطة يعلم سبق الاستعداد وهو لا ينفد في أمثال هذه المقامات وحكي

الواضع بالاستعراء أن كل حيوان يحرك فكذلك الأسفل فلهذا استعرق له ناقص من قبل أنه لم يستعرق فيه جميع الحيوانات وأما الواضع أن كل حادثة فهي لا تدرك ذاتها فهو لم يرى استعراءه مستوفى إذ كان ليس هو حادثة سوى الحواس الخمس وأما الحكم من قبل ما شاهد من أمر الحواس أن كل قوة مدركة ليست في جسم فهو شبهه بالاستعراء الذي يحكم من قبله أن كل حيوان فهو يحرك فكذلك الأسفل لأن الواضع لهذا كما أنه لم يستعرق جميع الحيوانات كذلك الواضع أن كل قوة مدركة فليست في الجسم من قبل أن الأمر في الحواس لم يستعرق جميع القوى المدركة وأما ما حكى عنهم من أن العقل لو كان في جسم لأدرك الجسم الذي هو فيه عند ادراكه فكذلك لا يدركه وليس من أقول بل العقل لا يستعرق ذلك أنه إنما كان يلزم هذا لو كان كل من أدرك وجوده في أدركه بحسبه وليس الأمر كذلك لأن ادركه النفس وأشياء كثيرة وليست تندر له حدها ولو كان ادركه حدها لنفس مع وجودها الكاشرة فلو لم يدر من حدها فإنما في جسم أولست في جسم لأن ما كانت في جسم كان الجسم ضرورية مأخوذاً في حدها وإن لم تكن في جسم لم يكن الجسم مأخوذاً في حدها فإنها هذا الذي ينبغي أن يستعرق هذا وأما ما عانده أبي حامد هذا القول بأن الإنسان يشعر من أمر النفس أنها في جسمه وإن كان لا يتجزأ له العضو الذي هي فيه من الجسم فهو لم يرى حق وقد اختلف القدماء في هذا لكن ليس علمنا بأنها في الجسم هو علم لانها أو ما بالجسم فان ذلك ليس بمتيقن وهو الأمر الذي اختلف فيه الناس قد عاينوا لأن الجسم إن كان بمنزلة الآلة فلا ليس لها قوام به وإن كان بمنزلة محل العرش لم يرض لم يكن له وجوداً بالجسم وليس دليل مباح (قال أبو حامد) قالوا القوى الدركية كالتأثير في الجسم يلزم أن يشترك لهما (قلت) هذا دليل قديم من أدلتهم يخصه به أن العقل إذا أدرك معقولاً في عام مدركه إلى ادركه مادونه كان ادراكه كماله أسهل وذلك مما يدل على أن ادراكه ليس بجسم لأن اتحاد القوى الجسمية المدركة تتأثر من مدركاتها القوية تأثيراً يصفها بما ادراكها حتى لا يكون فيها أن تدرك الهيئة الإدراكية بأثر ادراكها القوية الإدراكية والسبب في ذلك أن كل صورة تدخل في جسم مخلوقها تكون بتأثير ذلك الجسم عنها عند حلولها به لأنها لا تتأثر ولا بد أن لا يمكن صورة في جسم فلما وجدوا قائل المعقولات لا يتأثر عن المعقولات قطعوا على أن ذلك القابل ليس بجسم وهذا الاعتدال فان كل ما يتأثر من المخلوق من حلول الصور فيه تأثيراً موقفاً أو تأثيراً قابلاً كان أو كثيراً فهو جسماني ضروري وعكس هذا أيضاً صحيح وهو أن كل ما هو جسماني فهو متأثر عن الصورة الخاصة به وقد تأثر به هو على قدر خالطة تلك الصورة للجسم والسبب في هذا أن كل كونه فهو تابع لاستعماله فلو حلت صورة في جسم بغير استعماله لا يمكن أن توجد صورة جسمانية لا يتأثر عنها المخلوق عند حصولها دليل ثامن (قال أبو حامد) قالوا أجزاء البدن التي قوله بقينا (قلت) أما إذا وضع أن القوى المدركة موضوعها هو الحار والبارد والحرى والبرى يدركه أنقض هذا لأن بين فقد ينبغي أن يكون العقل في ذلك كسائر القوى أعني أنه يلزم أن يكون موضوعها الحار والبارد والحرى والبرى للشيء بشخصه وأما أن فهم أن الموضوعات مختلفة للعقل والحواس فليس يلزم أن يستوي أفعالها دليل تاسع (قال أبو حامد) قالوا كيف يكون الإنسان الذي قوله واعترافه عنه (قلت) هذا دليل لم يستعمله أحد من القدماء في بقاء النفس وإنما استعملوه في أن في الأشخاص جوهرها باقياً من الولادة إلى الموت وإن الأشياء ليست في سبلان دائم كما اعتقد ذلك كثير من القدماء حتى اضطرأ فلاطون إلى إدخال الصور فلا معنى للتشاكل بذلك واهتراس أبي حامد على هذا الدليل صحيح دليل عاشر (قال أبو حامد) قالوا القوة العقلية التي قوله فوجهه ما ذكرناه (قلت) معنى ما حكاه عن الفلاسفة من هذا الدليل هو أن العقل يدرك من الأشخاص المتفقة في النوع معنى واحداً يشترك فيه وهي ماهية ذلك النوع من غير أن ينقسم ذلك المعنى بما ينقسم به الأشخاص من حيث هي أشخاص من المكان والوضع والمواد التي من قبلها لا تكثرت فيجب أن يكون هذا المعنى غير كائن

أن واحداً من منكرى  
الحشر وأورد هذه الشبهة  
على الاستدلال أبي إسحق  
الاسفرائيني فأجابته بأن  
مثل هذه الحالة موجودة  
فيها يقتضيان لأن الأطلية  
القلبية تنقطع بضرورة  
المعدة وتنتهي في البحث  
لا يحصل مثل ذلك  
الاعتراض إذا جعل القدر  
والعلم معاً انما يكون  
بالحرارة فدل ذلك على أن  
حرارة المادة أقوى من حرارة  
القدر التي تلي أو تكون  
قريبة منها ثم إننا لا نعلم  
بهذه الحرارة فإذا حازنا  
لأن تكون الحرارة القوية  
مؤلفة من حرارتين  
الخاصة بها الأولى وأيضاً  
حكى أن جالينوس شق  
بطن حيواناً فمأخوذة  
وأدخل البلية وجعل  
أصمحه في قلبه فما قدر على  
امتساك الأصمحه فيه من  
شدة حرارة القلب وأيضاً  
فإننا من الحيوانات  
مالاتنا من مثل النمامة  
فأنتا بل الحسد الخبي

والسند وفاته يعيش في النار قلنا هذه الأشياء على أشدها لدرجة لا تتأني الحياة (ومنها) أن الأدلة دلت على أن النفس تحدث بطريق الوجود بمن المبدأ المرافق بشرط حدوث المزاج والبدن المستعد لقبول تدبيرها وتبقى بعد فناء البدن وتروا به حتى يحدث بدن وجب أن يحدث من المبدأ المرافق نفس متعلقة به فلو تعلقت بذلك البدن نفس من النفوس الناقصة أيضا لم تعلق نفسين ببدن واحد وأنه محال (الجواب) أن ما ذكره مبني على أصل الإيجاب وقد سبق ما به والأفعلى رأينا يجوز أن يحدث بدن من غير أن تحدث نفس مدبرة له ول تكون نفسه المدبرة له في النشأة الأولى متعلقة به في النشأة الأخرى ومدبرة له فيها (ومنها) أن القرض من تعلق النفس بالبدن أن يكون أن تعلق النفس أكساب الكالات فإذا

ولا فاسد ولا ذهاب يذهب شخص من الأشخاص التي يوجد فيها هذا المعنى ولذلك كانت العلوم أولية وغير كائنة ولا فاسدة إلا بالمرض أي من قبل اتصالها بغير بدو غير وأى إنهما فاسدة من قبل الاتصال لأنها فاسدة في نفسها الذلو كانت كائنة فاسدة لكان هذا الاتصال موجودا في جوهرها وليكانت لا تتجمع في شيء واحد قالوا وإذا تقرر هذا من أمر العقل وكان في النفس وجب أن تكون النفس غير متجهة بالتقسام للأشخاص وأن تكون أيضا معنى واحدا في بدو غير وهذا الدليل في العقل قوى لأن العقل ليس فيه من معنى الشخصية شيء وأما النفس فأنها وإن كانت مجردة من الأعراض التي تعدت بها الأشخاص فإن المشاهير من الحكماة يقولون ليس تخيلون طبيعة الشخص وإن كانت مدركة والنظر هو في هذا الموضع وأما الاعتراض الذي اعترض عليهم أبو حامد به فهو راجع إلى أن العقل هو معنى شخصي والكيفية عارضة له ولذلك يشبهه نظره إلى المعنى المشترك في الأشخاص بنظر الحس الواحد مرارا كثيرة فأنه واحد عندنا لانه معنى كلي فالجوابية متشابهة في ذهني بينهما بالعدد التي أبصرها في خال هذا كذب فأنه لو كان هذا كذبا لما كان بين أدراك الحس وأدراك العقل فرق ولم ينقل كلامه إلى ههنا لما فيه من التطويل وكذلك قال أبو حامد بعد هذا أن الفلاسفة على أن النفس يصح على العلم بعدد واحد وجودا ليعين (أحدهما) أن النفس إن عذمت لم يحل عدمها من ثلاثة أحوال إما أن تفقد مع عدم البدن وإما أن تفقد من قبل عدم وجودها وأعدم بقدرة القادر وباطل أن تفقد مع عدم البدن فأنها مفارقة للبدن وباطل أن يكون لها ضد فإن الجواهر المرافقة ليس له ضد وباطل أن تتعلق قدرة القادر بالعدم على ما سلف واعترضهم بأننا لا نسلم أنهم مفارقة للبدن وأيضا فإن المختار ههنا بين سنا أن تكون النفوس متعددة بتعدد الأبدان لأن كون النفس واحدة بالعدد من كل وجه في جميع الأشخاص تلحقه محالات كثيرة فمعناها أن يكون أذهالها ببدنيتها على ما هو وإذا جعله عمر وجهه في بدني غير ذلك من المحالات التي تلزم هذا الوضع فهو ردي على هذا القول بأنها إذا انزلت متعددة بتعدد الأقسام لم أن تكون مرتبطة بمتحدة ضرورية بتعدد الأقسام والافلاسفة أن يقولوا ليس يلزم إذا كان شيئا بينهما نسبة علاقة ومثلهما النسبة التي بين العاشق والمعشوق ومثل النسبة التي بين الحديث وبحر المغناطيس أن يكون إذا فسد أحدهما فسد الآخر ولكن للنازع أن يسألهم عن المعنى الذي تخصصت به النفوس وتكثر كثر عديدة وهي مفارقة للأبدان الكثيرة العديدة الشخصية إنما أتت من قبل المادة لكن لم يدعي بقائها النفس وتعدد ههنا أن يقولوا إنما هي مادة لطيفة وهي الحرارة النفسانية التي تفيض من الأجرام السماوية وهي الحرارة التي ليست هي نارا ولا لها مبدأ نارا بل هي النفوس المختلفة للأجسام التي ههنا والنفوس التي تحل في تلك الأجسام فأنه لا يختلف أحد من الأفلاسة أن في الأسطوانات حرارة مساوية وهي حاملة للقوى المكتوبة للحجوان والنبات لكن بعضهم يسمي هذه قوة طبيعية سماوية فوجبا لنسب سميها القوة المصورة ويسمونها أحيانا الخالق ويقول أنه يظهر أن ههنا صانعها الحجوان حكما مختلفا له وأن هذا يظهر له من الترشيح فأما أن هو هذا الصانع وما هو هو فهو أجل من أن يعلمه الإنسان ومن ههنا يستدل الأفلاطون على أن النفس مفارقة للبدن لأنها هي المختلفة لها المصورة ولو كان البدن شرطا في وجوده لم يتحققه ولا صورته وهذه النفس أظهر ما هي أعنى المختلفة في الحجوان التي لا تتناسل ثم بعد ذلك في المتناسل فأنما كان علم أن النفس هي معنى رائد على الحرارة الغريزية إذ كانت الحرارة جارية حرارة لنس من شأنها أن تعمل الأفعال المنتظمة المعقولة كذلك تعلم أن الحرارة التي في البرودة ليس فيها كفاية في التخليق والتصوير ولا خلاف عندهم في أن في الأسطوانات نفوسا مختلفة لنوع نوع من الأنواع الموجودة من الحجوان والنبات والمعادن وكل يحتاج في كونه وبقائه إلى تدبير وقوى حافظه له وهذه النفوس إما أن تكون كالمتوسطة بين نفوس الأجرام السماوية وبين النفوس التي ههنا في الأجسام المحسوسة

ويكون لها وليد على النفوس التي هي هنا والابدان تسلب من ههنا نشأ القول بالجن أو تكون هي  
 بذاتها هي التي تتعلق بالابدان التي تكونها الشبهة التي بينها وإذا فسدت الابدان عادت إلى مادتها  
 أو وحانية وأجسامها اللطيفة التي لا تحس وما علم أحد من الفلاسفة القسمة بقوله هذا لأن من  
 أصولهم أن الفارقات لا تغير المواد فتبصر استعمالها وتفاوتها ولا إذا تحسب هو هذا السخيل بل قال به  
 بعض فلاسفة الاسلام وهذه المسئلة هي من أعرض المسائل التي في الفلسفة ومن أقوى ما يستشهد به  
 في هذا الباب أن العقل الحيواني يعقل أشياء لا يملكها في العقول الواحدية يحكم عليها حكما كلياً وما  
 جوهه هذا الغور فهو غير هولاء أصلاً ولذلك يحمداً رسطاطا ليس فيه شيء من وضعه المحرك  
 الأول عقلاً أي صورة برية من الحيواني ولذلك لا يتفعل عن شيء من الموجودات لأن سبب الانفعال  
 الحيواني لا يرق في هذا القوى القابلة كالأمر في القوى الفاعلة لأن القوى القابلة ذات المواد هي  
 التي تفعل أشياء محدودة وما فرغ من هذه المسئلة أخذ يزعم أن الفلاسفة ينكرون حشر الأجساد  
 وهذا شيء ما وجدوا أحد من قدمه قولاً والقول بحشر الأجساد أكل ماله منتهى في الشرائع ألف  
 سنة والذين تأدت إليهم هذه الفلسفة دون هذا العلم من السنين وذلك أن أول من قال بحشر الأجساد  
 هم أنبياء بني إسرائيل الذين أتوا بعد موسى عليه السلام وذلك بين من الزبور ومن كثير من الخلف  
 المنسوب إلى بني إسرائيل وثبت أيضاً ذلك في التسهيل وتواتر القول به عن غيسى عليه السلام وهو قول  
 الصابئة وهذه الشريعة قال أبو محمد بن حزم أنها أقدم الشرائع بل القوم يظهرون أمرهم أنهم أشد  
 الناس تعظيماً لها وأعمالها والسبب في ذلك أنهم يرون أنها تفتوح تحث على البر والناس الذي به وجود  
 الإنسان عباداً لها وإنسان وبلوغه سعادتاً الخاصة به وذلك أنها ضرورية في وجود الفضائل الخلقية  
 للأنبياء والفضائل النظرية والصنائع العملية وذلك أنهم يرون أن الإنسان لا حياة له في هذه الدار  
 إلا بالصنائع العملية ولا حياة له في هذه الدار إلا في الآخرة إلا بالفضائل النظرية وهو لا واحد  
 من هذين يثبت ولا يبلغ إليه إلا بالفضائل الخلقية وأن الفضائل الخلقية لا يمكن إلا معرفة الله تعالى  
 وتعظيمه بالعبادات المشروعة لهم في حلة مثل القربان والصلوات والأدعية وما يشبه ذلك من  
 الأقوال بل التي قال في الشناعة على الله تعالى وعلى الملائكة والنبيين ورون بالجملة أن الشرائع هي  
 الصنائع الضرورية الدينية التي تؤخذ مبادئها من العقل والشرع ولا سيما كان منها ما لم يجمع  
 الشرائع وإن اختلفت في ذلك بالآقل والأكبر ورون مع هذا أنه لا ينبغي أن يتعرض بقوله مثبت أو  
 مبطل في مبادئ العامة مثل هل يجب أن يعبد الله أو لا يعبد أو أكثر من ذلك هو موجود أم ليس  
 بوجوده وكذلك لا يرون في مبادئه مثل أقول في السعادة الأخيرة وفي كسبها لأن الشرائع كلها  
 أتت على وجود آخر وهو الموت وإن اختلفت في صفة ذلك الوجود كالتفت على معرفة وجوده  
 وفسادته وأفعاله وإن اختلفت فيما تقوله في ذات المبدء وأفعاله بالآقل والأكثر ولذلك هي متفقة في  
 الأفعال التي توصل إلى السعادة التي في الدار الآخرة وإن اختلفت في تقدير هذه الأفعال فهي بالجملة  
 لما كانت تحث على الحكمة بطريق مشترك للجميع كانت واجبة عندهم لأن الفلسفة إنما تحث  
 تحث على رفعة سعادة بعض الناس المعقولة وهو من شأنه أن يعلم الحكمة والشرائع تقصد تعليم  
 الجمهور عامة مع هذا فلا تحث على بعض الشرائع إلا وقد ثبتت بها بعض الحكماء وعنت بها بشرط  
 فيه الجمهور ولما كان الصنف الخاص من الناس إنما يتم وجوده وتخصيل سعاده بمشاركة  
 الصنف العام كان التعليم العام ضرورياً في وجود الصنف الخاص وفي حياته أمافي وقت سعادته  
 ومنشئه فلا يشك أحد في ذلك وأما عند تعلقه بالخاص فن ضروريته لا يستبين بما شاغله وأن  
 يتأول لذلك أحسن تأويل وأن يعلم أن المقصود بذلك التعليم هو ما يعم لا ما يخص وأنه من صرح بذلك  
 في المبادئ الشرعية التي نشأ عليها أو بتأويل أنه مناقض للأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين

حصلت تلك الكمالات  
 كان وجود الآلة بعد ذلك  
 كلاً وبالاً عليها وكان  
 منحصراً للحكال المسذات  
 ومنحصراً للبهجة والسعادة  
 فالعادة غير لائق بحكمة  
 الحكيم تعالى وأيضاً أن  
 النفس المتخلصة عن علاقة  
 البدن تكون خارجة عن  
 ظلمة البدن وكثافته وأنواع  
 هوارضه المؤلفة لها في ضياء  
 النور وطافته وبالبرقة  
 عن الموارض المؤلمة  
 فيكون لتأذيها بهذا  
 الغلص فوق التذوق  
 الإنسان بالخروج عن  
 الحبس المظلم المؤلم فكما  
 أن من خرج عن الحبس  
 الموصوف لا يعود إليه  
 فكذلك هنا (والجواب) أنا  
 لا نسلم أن البدن على  
 الإطلاق وبال على النفس  
 بل البدن الذي يكون  
 سليماً عن الآفات من كل  
 الوجوه على الوجه الذي  
 أخبر عنه الأنبياء يكون  
 سبباً بادة لا لتأذي كمال  
 الانتهاج وإنما كانت  
 الابدان كذلك لم يكن

ومصارف عن سبيلهم فانه أحق الناس بأن تنطق عليه اسم الكفر ووجب في الملة التي نشأ عليها  
 عقوبته الكفر ووجب عليه مع ذلك أن يختار أفضلها في زمانه وإن كانت كاهن عده حقا وإن يفتقد أن  
 الانضال ينسجم ما هو أفضل منه ولذلك أسلم الحكماء الذين كانوا يعلمون الناس بالاسكندر وما وصلتهم  
 شريعة الاسلام وتعلم الحكماء الذين كانوا اسلادار وما وصلتهم شريعة عيسى عليه السلام ولا يشك  
 أحد أنه كان في بني اسرائيل حكماء كثيرين وذلك نظارهم من الكتب التي تاتي عن بني اسرائيل المنسوبة  
 الى سليمان عليه السلام ولم تزل الحكمة أمره موجودا في أهل الوحي وهم الانبياء ولذلك أصدرق كل  
 قضية هي أن كل نبي حكيم وليس كل حكيم نبياً ولكنهم العلماء الذين قيل فيهم أنهم ورثة الانبياء وإذا  
 كانت المستائع البرهانية في مبادئ المصادرات والاصول الموضوعات فالحري يجب أن يكون ذلك  
 في الشرائع المأخوذة من الوحي والعقل وكل شريعة كانت بالوحي فانه قل بها الطهارة ومن سلم أنه يمكن  
 أن يكون ههنا شريعة بالاعتقالات فقط فانه يلزم ضرورته أن يكون ناقص من الشرائع التي استنبطت  
 بالعقل والوحي والجميع متفقون على أن مبادئ العمل يجب أن تؤخذ تقليداً إذا كان لا يسيل الى  
 البرهان على وجوب العمل الا بوجوه الفضائل الحاصلة عن الاعمال الخلقية والعملية فقد تبين من  
 هذا القول أن الحكماء أجمعهم يرون في الشرائع هذا الزاوية أعني أن يتقدموا الانبياء والواضعين  
 مبادئ العمل والسنة المشروعة في ملة ملة والممدوح عندهم من هذه المبادئ الضرورية هو ما كان  
 منها أحسن للعباد وعلى الاعمال الفاضلة حتى يكون الناشئون عليها أتم فصيلاً من الناشئين على  
 غيرها مثل كون الصلوات عندنا فانه لا يشك في أن الصلاة تنهى عن الفسقة والمنكر كما قال الله  
 تعالى وأن الصلاة للموضوع في هذه الشريعة يوجد فيها هذا الفعل أتم منه في سائر الصلوات الموضوعات  
 في سائر الشرائع وذلك عاشر شرط في عدها وأوقاتا لها وأزادها وأزادها ما شرط فيها من الطهارة ومن  
 التزكك أعني ترك الافعال والاقوال المفسدة وما وكذلك الأمر في باقي صلوات في المادع بها وأحسن على  
 الاعمال الفاضلة بما قيل في غيرها وذلك كان غيلاً للمدغم بالأمور الجسمانية أفضل من غياله  
 بالأمور الروحية كما قال الله تعالى مثل الجنة التي وعد المتقون تجري من تحتها الأنهار وقال النبي  
 عليه الصلاة والسلام فيها ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر وقال ابن عباس رضي  
 الله عنه ليس في الدنيا من الآخرة إلا اسماء فدل على أن ذلك الوجود نشأ أخرى أعلى من هذا  
 الوجود ووطور آخر أفضل من هذا الطور وليس ينبغي أن يشرك ذلك من يعتقد أن اندرك الوجود  
 الواحد ينتقل من طور الى طور مثل انتقال الصور الجادية إلى أن تصير مدركة ذاتها وهي الصور  
 العقلية والذين يشكوا في هذه الاشياء وتعرضوا لذلك وافصحوا به انما هم الذين يقدرون ابطال الشرائع  
 وأبطال الفضائل وهم الزنادقة الذين يرون أن لا غاية للانسان إلا التمتع بالذات هذا بما لا يشك أحد  
 فيه ومن تعلمه من هؤلاء فلا يشك أن أصحاب الشرائع والحكماء أجمعهم يقتلونهم ومن يقدريه  
 فإنهم لا قائل لهم حتى يهتج بها عليه وهي الدلائل التي تضمنها الكتاب العزيز وما قاله هذا الزجل في  
 مبادئهم هو جيد ولا بد في معاندهم أن توضع النفس غير تامة فكانت عليه الدلائل العقلية  
 والشرعية وأن توضع أن التي تهوي أمثال هذه الامثال التي كانت في هذه الدار لاهي بينهما لأن  
 الممدوم لا يعدو النقص وانما يعود الوجود لئلا ما عدل للعين ما عدم كما بين أوجاعه وذلك لا يصح  
 القول بالاعادة على مذهب من اعتقد من المتكلمين أن النفس عرض وأن الاجسام التي تدل على  
 التي تعدم وذلك أن ما عدم ثم وجد فانه واحد بالتعدد لا واحد بالمعدل اثنان بالمدح وبخاصة من يقول  
 منهم ان الاعراض لا تبقى زمانين وهذا الزجل كفر الفلاسفة بثلاث مسائل (أحدها) هذه وقد قلنا  
 كفر راعياً للفلاسفة في هذه المسئلة وانما اعتد بهم من المسائل النظرية (والثانية) قولهم فانه  
 لا يلزم الجزئيات وقد قلنا أيضاً ان هذا القول ليس من قولهم (والثالثة) قولهم بقدم العالم وقد قلنا أيضاً

للفنوس حاجتي الى تدبيرها  
 فيمكنها الانغماس في لذاتها  
 العقلية تارة والامتصاص  
 من اللذات الحسية أخرى  
 ومعصوم أن الجمع بين  
 السعادتين أقوى من  
 الاقتصاد على احدهما  
 وهذا يخرج الجواب عن  
 قولهم وايضا فليتامل  
 (الانفال) سلامة البدن من  
 الآفات من كل الوجوه  
 غير معقول لان بقائه انما  
 هو بالاكل والشرب وما  
 لا يتصور ان بدون حصول  
 الأمراض والاعراض (لانا)  
 تقول) لو سلم أن بقائه انما  
 هو بالاكل والشرب  
 والمكن لا نسلم انما  
 لا يتصور ان بدون حصول  
 الأمراض والاعراض  
 فان الاكل والشرب سبب  
 لبقاء الحياة وبهجة البدن  
 واستمتاعه بالمزاج أولاً  
 وبالذات وسبب سببها  
 للأمراض والاعراض  
 انما هو بالعرض وبواسطة  
 وقوع فضله من الغذاء  
 غير منعمه ولم لا يجوز ان



ان الذي يعنون بهذا الاسم ليس هو المعنى الذي كثرهم به المتكلمون وقال في هذا الكتاب انه لم يقل  
احد من المسلمين بالمعاد الروحاني وقال في غيره ان الصوفية تقول به وعلى هذا فليس بكفر من قال بالمعاد  
لروحاني ولم يقل بالمحسوس اجماعا وجوز القول بالمعاد الروحاني وقد رأيت ان أقطع ههنا القول في  
هذه الاشياء والاستغفار من التكلم فيها ولو لا ضرورة طلب الحق مع أهله وهو كما يقول

جاليثوس رجل واحد خير من ألف والتصدى الى أن يتكلم فيه من ليس من أهله  
ما تكلمت في ذلك علم الله يحرف وعسى الله أن يقبل العذر في ذلك ويقبل  
الدعة عنه وكرمه وجوده وفضله لأرب غيره وهم كتاب التهاافت لابن رشد  
المالكي الاندلسي عرف بالحفيد وذلك في قسطنطينية في غرة

جمادى الاولى سنة ثنتين وثلاثمائة وألف هجرية من

نسخة في كتيبة يكي جامع مكتوب عليها انها

مخطوطا شكري زاده مؤرخة سنة ثلاث

واربعين وتسعمائة وصل الله على

سيدنا محمد وعلى آله

وعصبيه وسلم

آمين

م

يزيل الله تعالى بقضائه  
ورحمته تلك الفضلات  
الشرار الممثلة عن البدن  
قبل ان يصير الى حد يكون  
سببا للأعراض والأعراض  
فلا يكون البدن حيث شذم  
كروية الاستغناء للذات  
الحسية المألوفة للنفس  
في حياتهم الدنيا ما تها من  
استغراقها في الذات  
العقلية الحقيقية فتكون  
النفس ماثرة بالطلبين  
جامعة بين السعادتين  
• سبحانه الله من السعداء  
الأبرار وحشرنا في زمرة  
الأنبياء وعصمنا من  
زئج الأباطيل والفتاوى  
عن سواد السبيل اللهم  
اجعلنا من المتقين هداية  
ولا تحطنا من اتخذه الله  
هواه ربنا لا ترغ قلوبنا  
بعد اذهابنا وهب لنا  
من لدنك رحمة تلك أنت  
الوهاب منك المبدأ واليك  
المآب

﴿ يقول مصححه الراعي من الله غفر المساوي ابراهيم حسن القيومي الزرباوي ﴾

﴿ بسم الله الرحمن الرحيم ﴾

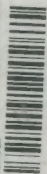
ان خير ما فاهبه الانسان الشناء على مولى الاحسان فالجده الله على ما نتم وعلم من التبيان ما لم تكن  
نعلم وأشكره واشكره من واليه على نعمه الوافيه واحساناته المتواليه الكافيه وأصله وأصله على خير  
نبي جاء بكاتبين فيه مع إيجازه وإيجازة الأولين والآخرين وجميع ظاهرة قاطعة وبراهين واضحة  
ساطعة وتبين الحلال والحرام وتفصيل الشرائع والأحكام وعلى آله الطاهرين والظاهرين وأصحابه  
الباذلين نفائس نفوسهم في مرضاة رب العالمين ﴿وبعد﴾ فقدم طبع هذا المؤلف البديع الجليل  
والمجوع الغريب قليل المثل المشتغل على ثلاثة كتب من غرائب المؤلفات الصادر عن فكرة  
علماء أجلة بالغين في العلم على السجلات أحدها تهافت الفلاسفة للإمام ذي القدر الجليل العالي  
الاسلام أبي حامد الغزالي المتوفى سنة ٥٠٥ الموضوع بصلب الجزء الأول من هذا المطبوع وثانيها  
تهافت الفلاسفة للمحقق الوحيد الامام محمد بن أحمد بن رشد المكنى بأبي الوليد المتوفى سنة ٥٩٥  
الذي ألفه مارضاً للإمام الغزالي في بعض المباحث الموضوع بصلب الجزء الثاني من هذا المطبوع  
وثالثها تهافت الفلاسفة للإعلام المحقق ذي الاستفاد والافاده المولى الامام الشهر بخوجه زادم  
المتوفى سنة ٨٩٣ الذي ألفه في التحكيم بين الامامين المشار اليهما الموضوع بهما من الجزأين  
الذكرين أفاض الله على الجميع بحال الاحسان وصحب عليهم غيث الرحمة والرضوان عما ألفوا  
وأفادوا وصنفوا وأجادوا ومن أبدع مؤلفاتهم وأجمع مصنفاتهم وأفاضهم المأثور وأعمالهم  
المشكورة هذه الكتب الموضحة المذكورة والأسفار الجليلية المسطورة التي كانت لمنزلة الأعلام  
توجد في خزائن الملوك ولا يقرب أن تنالها يد غني فضلاً عن صعلوك فاتها جديرة أن تسكتب  
بالتبر بدل المسدود والخبر كيف لا وقد كشفت عن خفي الحقائق وأظهرت غامض  
مشكلات الدقائق بالحجج القاطعة الباقية والبراهين الساطعة الدامعة  
وكان هذا الطبع الحسن الجميل والصنع الفائق الجليل بالطبعة  
العامة الشرفية الثابت محل ادارتها شارع الخمر نفس من مصر  
الحبيبة وذلك على نفقة حضرة (الشيخ نعماني الباسي  
الحلبي وأخويه بمصر) وذلك في أوائل الأول  
من الربيع سنة ١٣٢١ من هجرة سيد  
الثقلين صلى الله وسلم عليه وعلى  
آله السادة الاعلام ما أذن  
افتتاح باختام وبرغ  
بدر التمام  
آمين







Bibliotheca Alexandrina



0428730